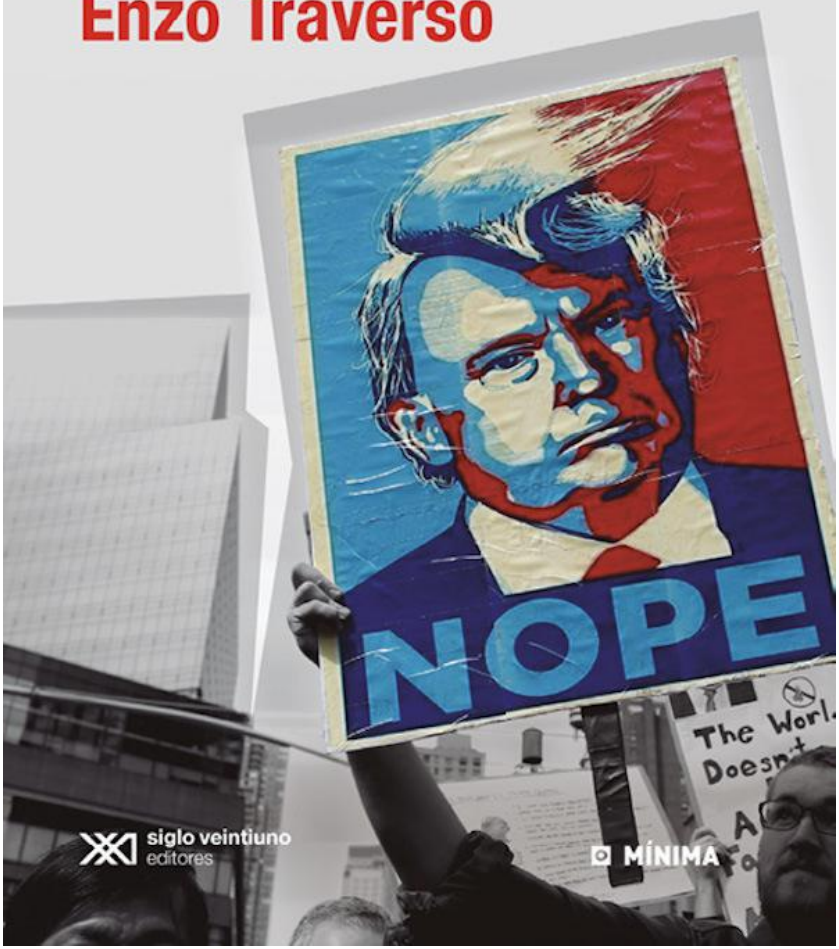
LAS NUEVAS CARAS DE LA DERECHA

Enzo Traverso

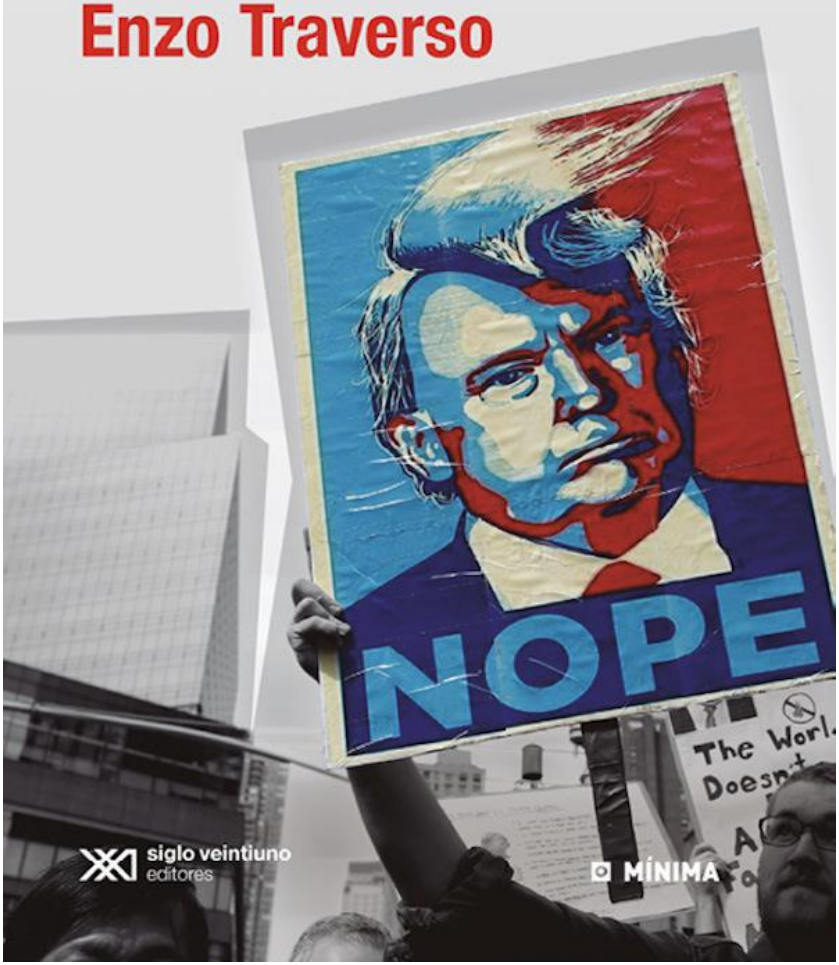


siglo veintiuno editores

MÍNIMA

LAS NUEVAS CARAS DE LA DERECHA

Enzo Traverso



siglo veintiuno editores

MÍNIMA

Índice

Cubierta

Índice

Portada

Copyright

Prefacio a la edición castellana (Enzo Traverso)

Prólogo (Régis Meyran)

1. ¿Del fascismo al posfascismo?

2. Políticas identitarias

3. Antisemitismo e islamofobia

4. ¿Islamismo radical o “islamofascismo”? El Estado Islámico a la luz de la historia del fascismo

Conclusión. Imaginario político y surgimiento del posfascismo

Notas

Enzo Traverso

LAS NUEVAS CARAS DE LA DERECHA

Conversaciones con Régis Meyran

Traducción de

Horacio Pons

Traverso, Enzo

Las nuevas caras de la derecha.- 1ª ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2018.

Libro digital, EPUB.- (Mínima)

Archivo Digital: descarga

Traducción de Horacio Pons // ISBN 978-987-629-815-5

1. Historia política. 2. Historia contemporánea. I. Pons, Horacio, trad.

CDD 320.09

Título original: Les nouveaux visages du fascisme

© 2017, Les Éditions Textuel, París

© 2018, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

<www.sigloxxieditores.com.ar>

Fotomontaje y diseño de cubierta: Eugenia Lardiés

Digitalización: Departamento de Producción Editorial de Siglo XXI Editores Argentina

Primera edición en formato digital: noviembre de 2018

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN edición digital (ePub): 978-987-629-815-5

Prefacio a la edición castellana

Las conversaciones que este pequeño libro presenta tuvieron lugar en París durante 2016; a continuación el texto se revisó y diagramó en los Estados Unidos, a lo largo del agitado período de la campaña electoral presidencial que, ante la estupefacción del mundo entero, terminaría por llevar a Donald Trump al poder. Esta traducción castellana aparece meses después de las elecciones alemanas, en que se constató la aparición de un movimiento de la derecha radical, Alternativa para Alemania [Alternative für Deutschland], que logró llevar al Reichstag más de ochenta diputados. La "excepción alemana" ya no existe. En la vecina Austria acaba de formarse un gobierno integrado por una coalición de la derecha conservadora y la extrema derecha de origen neonazi. Como en opinión de las autoridades del Banco Central Europeo y la troika el país es un buen alumno, la Unión Europea (UE) felicitó al nuevo canciller sin expresar la más mínima inquietud. En cambio, los interrogantes planteados en este librito persisten, e incluso se tornan más actuales y preocupantes. Tanto Alternativa para Alemania como la extrema derecha austríaca, el Partido de la Libertad [Freiheitliche Partei Österreichs, FPÖ], exhiben todos los rasgos del "posfascismo" que se discute en estas páginas: una mezcla de autoritarismo, nacionalismo, conservadurismo, populismo, xenofobia, islamofobia y desprecio del pluralismo. Estos partidos ya no son fascistas –surgieron luego de la consumación de la secuencia histórica de los fascismos clásicos–, pero sería imposible definirlos sin relacionarlos con el fascismo, una experiencia que marcó la historia del siglo XX y quedó grabada en nuestra memoria histórica.

La Argentina, donde se publica este libro, parece hoy al margen de esas tendencias regresivas sólidamente arraigadas tanto en Europa como en los Estados Unidos. Sin embargo, si bien se mira, el país no es ajeno a ese debate. Los orígenes del populismo son múltiples, pero en la Argentina fue donde este encontró, con el régimen de

Juan Domingo Perón, su forma paradigmática. La simbiosis de nacionalismo, mesianismo político, dominación carismática, autoritarismo e idealización mística del pueblo que Perón supo llevar a cabo sigue siendo un caso emblemático para la teoría política. Con todo, esto no autoriza trasposiciones abusivas. El carácter social del peronismo –que se apoyaba en los sindicatos y aspiraba a integrar a las clases laboriosas al sistema político– lo distingue de los populismos reaccionarios europeos o norteamericanos de nuestros días. Sus herederos se llaman Hugo Chávez y Cristina Kirchner, no Marine Le Pen o Donald Trump. Y fue también en la Argentina donde, contra el peronismo y sus sucesores, surgió un nuevo populismo oligárquico, de impronta neoliberal, bastante cercano al que ganó las elecciones presidenciales en Francia. En el fondo, son muchas las afinidades entre Mauricio Macri, empresario ingresado a la política nacional para oponerse a Cristina Kirchner, y Emmanuel Macron, joven banquero que se impuso a Marine Le Pen. Los dos pretenden encarnar la nación y se han asignado la misión de salvarla, entregándola por completo a las fuerzas impersonales del mercado. En este caso vemos una nueva forma de populismo en la era de la globalización neoliberal.

Lo que sin duda podría hacer retroceder al posfascismo sería un populismo de izquierda, ni xenófobo ni regresivo; un populismo que defendiera el bien común contra los privilegios de una élite voraz que ha remodelado el mundo a su imagen; un populismo capaz de defender las culturas nacionales para integrarlas al vasto mundo en vez de levantar muros. El primero en teorizar ese populismo de izquierda fue un pensador político argentino, Ernesto Laclau; la corriente se manifestó luego en España durante estos últimos años. Su aparición ha marcado un viraje político que despierta una gran esperanza a escala europea. Podemos ingresó al Legislativo y conquistó el poder en las principales ciudades del país, de Madrid a Barcelona y de Valencia a Zaragoza. Sus líderes tienen carisma, pero no son hombres providenciales, y a veces son mujeres que han dirigido movimientos populares, como Ada Colau en Barcelona. Y no proceden de las altas finanzas, sino de la universidad de masas. Tienen la edad de Macron y, como él, sólo han conocido el mundo de la pos-Guerra Fría y de la globalización, pero se han formado en los movimientos altermundialistas. El análisis de este populismo

merecería, desde luego, otro libro. Por lo demás, hay ya una bibliografía bastante abundante sobre el tema, y España se ha convertido en un laboratorio para las izquierdas europeas. Bastará con decir aquí que su existencia no es el último factor que explica la ausencia del posfascismo tanto en el conjunto del Estado español como en Cataluña, la Comunidad Valenciana o el País Vasco.

Enzo Traverso

Ithaca (Nueva York) y París, diciembre de 2017

Prólogo

En las sociedades occidentales sometidas a repetidas crisis económicas, en la hora de la postideología y el rechazo de un sistema democrático maltrecho, el auge de las nuevas extremas derechas es tan sorprendente como preocupante. Sin embargo, me parecía que este nuevo tipo de partidos, de ideología fluctuante, escapaba al análisis, y que calificarlos lisa y llanamente de "fascistas" no aclaraba cosa alguna: ¿cómo reinscribirlos en la historia y diferenciarlos de los fascismos del siglo XX?

Las numerosas publicaciones sobre este tema no me convencían: no se apartaban de un análisis sincrónico, cuando no tomaban directamente, y con superficialidad, las opciones léxicas surgidas de su objeto de estudio. Así, busqué un análisis con más perspectiva. El artículo de Enzo Traverso en la Revue du Crieur (junio de 2015)[a] lanzaba pistas inéditas, que le propuse desarrollar en conversaciones más prolongadas. Ante todo, insistía en que la palabra "fascismo" se ponía en circulación de manera indiscriminada, para designar a las personas o los grupos más diversos, de Marine Le Pen al Estado Islámico (EI).[b] En cambio, Traverso acuñó la palabra "posfascismo" para designar un tipo de movimiento en devenir, con origen en la matriz fascista, pero diferente.

Proponiendo un nacionalismo estructurado por la islamofobia, esos movimientos pretenden ahora ser partidos tan republicanos como los demás. Por otra parte, Traverso retoma su análisis del eclipse de las utopías (desplegado en ¿Qué fue de los intelectuales?)[c] y, desde la caída del Muro de Berlín y la pérdida de credibilidad de las esperanzas revolucionarias, procura mostrar en qué sentido esas nuevas extremas derechas, como los miembros del EI, constituyen una respuesta agresiva a la falta de horizonte de expectativas. Otros tantos elementos que, desarrollados, permiten echar una cruda luz sobre nuestra atribulada época.

Las conversaciones se realizaron en dos momentos diferentes, lo que permitió a Enzo Traverso completar su análisis de cara a la victoria de Donald Trump en las elecciones presidenciales estadounidenses, en especial, sobre la cuestión de las relaciones entre populismo y fascismo.

Régis Meyran

▪

[a] Enzo Traverso, “Spectres du fascisme. Les métamorphoses des droites radicales au XXIe siècle”, Revue du Crieur, 1, junio de 2015, pp. 104-121 [ed. cast.: “Espectros del fascismo. Metamorfosis de las derechas radicales en el siglo XXI”, Pasajes. Revista de Pensamiento Contemporáneo, 50, El inquietante siglo XXI, pp. 4-20]. [N. de T.]

[b] Organización también conocida como Dash o, según su sigla inglesa, ISIS. [N. de E.]

[c] Enzo Traverso, Où sont passés les intellectuels? Conversation avec Régis Meyran, París, Textuel, 2013 [ed. cast.: ¿Qué fue de los intelectuales? Conversación con Régis Meyran, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014]. [N. de T.]

1. ¿Del fascismo al posfascismo?

—En Europa entera, no puede dejar de advertirse la renovación y la difusión de los movimientos de extrema derecha. Pero ¿cómo caracterizarlos? Los criterios para encarar la lectura de los fascismos, tal como los definía el historiador Ian Kershaw [1] en relación con una serie de movimientos nacidos en el siglo XX (entre ellos, el nazismo y el fascismo italiano), ¿siguen siendo pertinentes hoy en día?

—La referencia a los fascismos clásicos de Europa entre las dos guerras mundiales se nos presenta de manera espontánea, ya que el fascismo forma parte de nuestra conciencia histórica y nuestro imaginario político. Pero ya desde el inicio en esta referencia se mezclan múltiples elementos del contexto actual; ante todo, el terrorismo de credo islámico, del cual hablaremos más adelante, y al cual los comentaristas o los actores políticos suelen calificar de "islamofascismo". Mas adelante, el hecho de que esas nuevas derechas radicales se representan como un bastión contra dicho "islamofascismo". Ahora bien, tan pronto comenzamos a reflexionar sobre ella, la palabra "fascismo" demuestra ser más un obstáculo que un elemento esclarecedor del debate.

Por mi parte, he sugerido la noción de posfascismo, sin dejar de señalar sus límites. Esta noción nos ayuda a describir un fenómeno transitorio, en transformación, que todavía no ha cristalizado. Por eso, no tiene el mismo estatuto que el concepto de fascismo, del cual existen varias definiciones, pero cuya legitimidad no se discute y cuyo uso es habitual. Desde luego, el debate historiográfico sobre el fascismo está lejos de haberse agotado pero, pese a todo, hoy en día sabemos de qué estamos hablando: de un fenómeno con cotas cronológicas y políticas bastante claras. Cuando hablamos de fascismo, no hay ambigüedad acerca del objeto de debate. A la inversa, las nuevas derechas radicales son un fenómeno

heterogéneo, muy mezclado. En Europa, no exhiben los mismos rasgos en todas partes: de Francia a Italia, Grecia, Austria, Hungría, Ucrania o Polonia, tienen puntos en común, pero también muchas diferencias.

—Entonces estas nuevas derechas extremas no pueden considerarse como nuevos fascismos. ¿Por qué?

—He sugerido la noción de posfascismo precisamente para diferenciarlas del neofascismo. En algunos países este es un vestigio, un fenómeno residual, y en otros, un intento por prolongar y generar una vez más el viejo fascismo. Así sucede sobre todo con muchos partidos y movimientos aparecidos en Europa Central durante los últimos veinte años (un buen ejemplo es el Movimiento por una Hungría Mejor [Jobbik]), que reivindican abiertamente una continuidad ideológica con el fascismo histórico. El posfascismo es diferente: se ha emancipado del fascismo clásico, aunque en la mayoría de los casos lo conserva como matriz. Ahora bien, la mayor parte de esos movimientos ya no reivindica esa filiación y, así, se diferencia claramente de los neofascismos. Por lo demás, en el plano ideológico ya no hay una continuidad visible suya con el fascismo clásico. Si intentamos definirlos, no podemos pasar por alto esta matriz fascista, sin la cual no existirían, pero también debemos tener en cuenta su evolución, porque se han transformado, y hoy en día se desplazan en una dirección cuyo destino final no conocemos. Cuando se hayan estabilizado en algo nuevo, con características políticas e ideológicas precisas, quizás habrá que acuñar una nueva definición. Lo que caracteriza al posfascismo es un régimen de historicidad específico –el comienzo del siglo XXI– que explica su contenido ideológico fluctuante, inestable, a menudo contradictorio, en el cual se mezclan filosofías políticas antinómicas.

—¿Qué le permite afirmar que las nuevas derechas radicales son un fenómeno transitorio? ¿Tal vez eso se deba a que todavía no

cristalizaron, con una nueva matriz ideológica, desde luego con inflexiones algo diferentes según los países?

—Tomemos el caso del Frente Nacional (FN) de Francia –emblemático en muchos factores, según lo demuestran sus éxitos recientes–, que Europa puso en el candelero. En su caso estamos ante un movimiento que tiene una historia bien conocida. Su matriz, bastante evidente cuando se creó en 1971, es la del fascismo francés. Más adelante, durante la década posterior, este partido fue capaz de congregar diferentes corrientes de la extrema derecha francesa: la nacionalista, la católica integrista, la poujadista, la colonialista (especialmente, con los nostálgicos de la Argelia francesa). Esta operación fue posible porque la distancia histórica que lo separaba del régimen de Vichy y de las guerras coloniales era relativamente limitada. El componente fascista era el elemento unificador y el motor de ese partido en el momento de su fundación. Su evolución comienza en la década de 1990; pero desde que en 2011 Marine Le Pen llega a su dirección, el FN intenta un cambio de piel: el discurso se transforma, las referencias ideológicas y políticas ya no son las mismas y el posicionamiento de la agrupación en el escenario político también sufre una notoria modificación. Ahora se preocupa por su respetabilidad, procura integrarse al sistema de la Quinta República mediante la propuesta de protagonizar una alternancia política "normal", indolora. Si bien se exhibe como una alternativa, al sistema de la Unión Europea y a los partidos tradicionales, ya no desea aparecer como una fuerza subversiva. Quiere transformar el sistema desde dentro, cuando el fascismo clásico quería cambiar todo. En efecto, podrá objetarse que Mussolini y Hitler llegaron al poder por vías legales, pero su voluntad de derribar el estado de derecho y borrar la democracia estaba fuera de discusión. El discurso político del FN es muy diferente, como lo son los contextos históricos que separan la Francia de nuestros días de la Europa de los años treinta. Ese es un cambio importante.

Desde luego, es constatable una filiación con respecto al primer FN, en el sentido literal del término, ya que el padre cedió el poder a su hija, lo que da claros rasgos dinásticos a ese movimiento. Con todo,

este movimiento nacionalista es dirigido ahora por una mujer, característica que, a decir verdad, es completamente insólita para un movimiento fascista. Por añadidura, está surcado por tensiones, como es fácil percibir en el conflicto ideológico entre el padre y la hija, o también entre las corrientes vinculadas al FN de los orígenes y otras que querrían transformarlo en algo distinto. Por lo tanto, la transformación sigue en pleno avance. Ha comenzado una metamorfosis, un cambio de línea que aún no ha cristalizado.

—¿Cómo concibe usted el papel de la UE frente al crecimiento de las nuevas derechas extremas? ¿Esa institución es su causa o su remedio?

—Me gustaría poder decir que la respuesta es un remedio, pero, por desdicha, todo indica que no es así: sería una peligrosa ilusión. El ideal europeísta es antiguo y el primer proyecto de federalismo continental moderno se remonta a la primera mitad del siglo XIX. Los estadistas conservadores que, ya terminada la Segunda Guerra Mundial, elaboraron el primer esbozo de una comunidad europea estaban animados por una auténtica voluntad de devolver la paz al continente, dar vuelta la página de los fascismos y los nacionalismos para iniciar una auténtica cooperación. Podríamos agregar que todos estos hombres adherían a la idea de una Alemania europea. En sus reuniones, el canciller alemán Konrad Adenauer, el primer ministro italiano Alcide De Gasperi y el ministro de Relaciones Exteriores francés Robert Schuman hablaban en alemán. Adenauer había sido alcalde de Colonia, la capital de Renania; De Gasperi había sido diputado del Parlamento del Imperio de los Habsburgo,[a] y el lorenés Schuman se había formado en las universidades alemanas. Encarnaban una Alemania en los márgenes, europea, opuesta al nacionalismo prusiano.

La Unión Europea de hoy se alejó mucho de su proyecto inicial, que contemplaba la integración económica (el carbón y el acero) como premisa de una construcción política, que en el futuro culminaría en una confederación de Estados. En los hechos, poco a poco erosionó las soberanías nacionales para someter el continente a la soberanía supranacional, global, de los mercados financieros. En 2015 la crisis

griega mostró el verdadero poder de la Unión: la troika –el Banco Central Europeo (BCE), el FMI y la Comisión Europea, que es su faceta política y reside en Bruselas–. Es sorprendente comprobar que –después de haber dado pruebas de nula flexibilidad con respecto a la deuda griega, la de un país cuya economía es saqueada por los grandes bancos internacionales–, con todo, la Unión Europea se haya mostrado por completo impotente ante la crisis de los refugiados. El armonioso coro de los ministros de Economía y Finanzas dejó su lugar a la cacofonía de las xenofobias nacionales, con el cierre de las fronteras entre los países miembros. Ese espectáculo indecente es una de las principales fuentes de legitimación de todos los movimientos nacionalistas, xenófobos y populistas vituperados por nuestras élites europeas. Entre 2004 y 2014, la Comisión fue presidida por José Manuel Durão Barroso, actual asesor de Goldman Sachs; en 2014 lo reemplazó Jean-Claude Juncker, que durante veinte años dirigió el paraíso fiscal luxemburgués. Otro exponente de Goldman Sachs, Mario Draghi, dirige el BCE. Al lado de estos personajes, Adenauer, De Gasperi y Schuman parecen gigantes, hombres de Estado sabios, previsores y valientes.

Si después del trauma del Brexit la Unión Europea no es capaz de cambiar de rumbo, uno se pregunta cómo puede (y si acaso merece) sobrevivir. Hoy, lejos de proponerse como barrera contra el ascenso de las derechas extremas, las legitima y alimenta. Sin embargo, una llegada del FN al poder tendría consecuencias más importantes que los éxitos electorales de la extrema derecha en Austria o Dinamarca y probablemente marcaría el estallido de la Unión. Su disgregación podría tener efectos imprevisibles en sus alternativas. En el caso de esa disolución y de la crisis económica que le seguiría, el FN podría radicalizarse: así, el posfascismo podría adoptar los rasgos de un neofascismo. Por un efecto dominó, las extremas derechas de otros países se fortalecerían y experimentarían una evolución análoga. Esta hipótesis no puede excluirse y por eso insisto en el carácter transitorio e inestable de las derechas “posfascistas”.

Pero todavía no hemos llegado a esa instancia. Actualmente, las fuerzas que dominan la economía global –el capitalismo financiero– no apuestan a Marine Le Pen, como vimos durante las elecciones presidenciales en Francia, ni a los otros movimientos xenófobos y

posfascistas del Viejo Mundo: sostienen la Unión Europea. Por eso se opusieron al Brexit y por eso, en la campaña electoral estadounidense, Wall Street apoyó a Hillary Clinton, no a Donald Trump. El escenario antes descrito, de llegada del FN al poder y disgregación de la Unión Europea, implicaría una recomposición del bloque social y político dominante a escala continental. En una situación caótica prolongada, todo resulta posible. En el fondo, es lo que sucedió en Alemania entre 1930 y 1933, cuando los nazis dejaron su condición de movimiento minoritario de "plebeyos enfurecidos" para convertirse en los interlocutores de los grandes Konzerne [consorcios, empresas], de las élites industriales y financieras y luego del ejército.

—¿No es riesgoso transformar la Unión Europea en una suerte de chivo expiatorio? Sin duda, las derechas extremas son un fenómeno continental (y, en cierta medida, internacional), pero hay que combatirlas ante todo en los distintos países donde se expresan.

—Tiene razón, porque la extrema derecha exhibe rostros diferentes y no se la puede combatir de la misma manera en Grecia, España y Francia. Pero tomemos el caso francés, que nos toca de cerca y es el más importante, porque amplía enormemente las dimensiones de la extrema derecha y amenaza tener efectos catastróficos a escala continental. Después del terremoto de las elecciones presidenciales de 2002, cuando Jean-Marie Le Pen llegó a la segunda vuelta, en cierta forma el FN dicta la agenda política en el plano interno. Quince años más tarde, la presencia de Marine Le Pen en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales pareció un hecho normal, y en nuestros días es quien lidera la oposición a Emmanuel Macron. Con Sarkozy como ministro del Interior y luego presidente, tuvimos en un primer momento la promesa de "limpiar a fondo, con su hidrolavadora" los suburbios y, de inmediato, la creación el Ministerio de Inmigración e Identidad Nacional. Bajo la presidencia de François Hollande, en un clima de tensión exacerbada por los atentados, la adopción de los temas de la extrema derecha se acentuó aún más. Pasamos de la promulgación del estado de excepción a la tentativa de legislar sobre la privación de

nacionalidad, y hasta la prohibición de manifestar para los sindicatos que se oponían a la ley de trabajo (el job act francés), en un contexto de generalización de la violencia policial, que se tornó indiscriminada. La retórica republicana dejó su lugar a las medidas "securitarias": se presentó la disidencia política y el desacuerdo como amenazas para la seguridad, a la vez que se aplicaba una política de discriminación y desconfianza contra las poblaciones de origen poscolonial (las más afectadas por el tema de la doble nacionalidad), percibidas como la fuente del terrorismo. Si para garantizar la seguridad hace falta un Estado autoritario y xenófobo, el FN siempre parecerá la fuerza más creíble, en comparación con el Partido Socialista (y Marine Le Pen, mejor preparada que François Hollande). Ahora Macron querría insertar en la Constitución estas leyes especiales cuya filosofía, según algunos juristas destacados, retoma las propuestas que desde siempre hace el FN. Además –al contrario de las políticas de austeridad implementadas por los gobiernos de derecha e izquierda, y más recientemente, por un gobierno que se presenta ya sea como de derecha ya como de izquierda– Le Pen se propone defender los intereses de las clases populares "blancas", los "franceses de fuste" (o "puros", "de raza") librados a su suerte. Es lógico que esto seduzca a una parte del electorado popular que, abandonado por la izquierda, de unos años a esta parte perdió la brújula política y en las últimas décadas se refugió en la abstención.

—Para calificar estos nuevos tipos de extrema derecha, ¿puede hablarse de "nacionalpopulismos", como hacen los politólogos Jean-Yves Camus y Nicolas Lebourg? [2] Según ellos, estos se caracterizarían por la captación de las cuestiones sociales, la atención prestada a las minorías, la convocatoria a un pueblo fantasma, étnicamente puro, y a la vez por el abandono de la vieja cuestión racial, que habrían suplantado con una nueva visión del mundo en términos de enfrentamientos culturales.

—A diferencia de Jean-Yves Camus, quien sin embargo ha propuesto análisis muy agudos de este nuevo fenómeno, no creo que lo que él llama "nacionalpopulismos" pueda constituir una nueva familia política fundada sobre una ideología compartida.

Además, desconfío mucho del concepto de populismo y, por lo tanto, del de “nacionalpopulismo”. Este último apareció en la escena intelectual a comienzos de la década de 1980, sobre todo por obra de Pierre-André Taguieff, que intentó dar su definición más sistemática.[3] Es cierto, el concepto podría parecer más convincente en nuestros días que en los años ochenta, porque la diferencia entre el fascismo clásico y el FN es tanto más evidente ahora que en esa época. Pero el abuso del concepto de populismo es tan grande que, según creo, ya perdió buena parte de su valor interpretativo.

No me malinterprete: no impugno la calificación de “populista” para ciertos movimientos políticos, porque puede tener su pertinencia, pero representa un problema cuando se la utiliza como sustantivo, como concepto.[4] Prefiero utilizarla como adjetivo. Como fenómeno político con todas las de la ley, con su perfil y su ideología, creo que el populismo no parece corresponderse con la realidad contemporánea. Tiene un estatuto consensual y hasta muy sólido en el plano historiográfico para fenómenos políticos del siglo XIX, como el populismo ruso y el populismo estadounidense, el boulangismo francés en los comienzos de la Tercera República e incluso, en el siglo XX, la gran variedad de populismos latinoamericanos.[5] Pero el populismo es ante todo un estilo político, no una ideología. Llegado el caso, es un método retórico consistente en exaltar las virtudes “naturales” del pueblo, en oponer el pueblo a las élites, la sociedad civil al sistema político, para movilizar a las masas contra “el sistema”. Ahora bien, encontramos esta retórica en movimientos y líderes políticos muy diferentes unos de otros.

En el transcurso de estos últimos años se tildó de adherentes al “populismo” a Nicolas Sarkozy, Marine Le Pen y Jean-Luc Mélenchon en Francia; a Silvio Berlusconi, Matteo Salvini y Beppe Grillo en Italia; a Jeremy Corbyn en el Reino Unido; a Donald Trump y Bernie Sanders en los Estados Unidos; a Hugo Chávez en Venezuela; a Evo Morales en Bolivia; a Néstor Kirchner y luego a su mujer Cristina en la Argentina… Dada la extrema diversidad de estos personajes, la palabra “populismo” se ha convertido en una cáscara vacía, que puede llenarse con los contenidos políticos más diferentes. En el fondo, comparto el análisis de Marco d’Eramo,

quien, más allá de la elasticidad y la ambigüedad del concepto, enfoca la atención en sus usos.[6] A su juicio, “populismo” es una categoría que califica más a quienes la utilizan que a quienes suelen verse descriptos por ella. No es más que un arma de combate político que apunta a estigmatizar al adversario. El uso recurrente de este término para designar a los adversarios políticos revela sobre todo el desprecio por el pueblo que sienten quienes lo utilizan. Cuando el orden neoliberal, con sus políticas de ajuste y sus desigualdades sociales, se ve enarbolado como norma, automáticamente todas las oposiciones resultan populistas. “Populismo” es una categoría con la cual intentan inmunizarse élites políticas cada vez más alejadas del pueblo.

Vea la prensa europea, desde El País hasta La Repubblica, desde Le Monde hasta The Guardian y Frankfurter Allgemeine Zeitung : el ascenso del populismo designa en un revoltijo tanto una política social –el cuestionamiento de las políticas de austeridad, el aumento del salario mínimo, la defensa de los servicios sociales, la negativa a los recortes a la inversión pública– cuanto la xenofobia y el racismo. Este es un ejemplo entre otros de la confusión a la cual la palabra “populismo” puede llevar. ¡Según esta lógica, todos aquellos que critican la política neoliberal de la Comisión Europea, el FMI y el BCE –el verdadero gobierno europeo– serían populistas! Por lo demás, a Syriza en Grecia hasta 2015 y a Podemos en España –hoy en día– se los califica habitualmente de tales. Y de ese modo, Marine Le Pen y Jean-Luc Mélenchon en Francia, Donald Trump y Bernie Sanders en los Estados Unidos… caen todos en la misma bolsa y con eso se ignoran alegremente sus radicales divergencias ideológicas. Tan pronto como se acepta el concepto de populismo, la divisoria derecha/izquierda como guía en el campo político queda obsoleta y resulta ineficaz.

Desde luego, otro ejemplo podría aclarar este tema. Hay una diferencia fundamental entre las izquierdas de América Latina y los movimientos posfascistas europeos a los cuales se suele ubicar juntos en la categoría de populismo. Tome el caso de Hugo Chávez: era un populista en todo su esplendor, en el sentido de estilo político. A menudo utilizaba la demagogia como técnica de comunicación, apelaba regularmente al pueblo, del cual pretendía ser la encarnación. A veces incluso con buenos motivos, porque fue

un levantamiento popular lo que lo salvó durante un intento de golpe de Estado organizado por la derecha venezolana y el embajador de los Estados Unidos en 2002. Ahora bien, los populismos de América Latina, más allá de todos sus límites, intentan redistribuir la riqueza a fin de incluir en el sistema político a estratos sociales que están excluidos de él. Esta política económica puede discutirse, por supuesto –la incapacidad de diversificar la economía de Venezuela apoyada en los pilares de la renta petrolera, que representa la casi totalidad de la riqueza del Estado, llevó al país al borde de la catástrofe después de la caída del precio del barril–; pero su objetivo es esencialmente social. A la inversa, los partidos "populistas" de Europa occidental se caracterizan por la xenofobia y el racismo, y se asignan el objetivo de excluir a categorías enteras de la población. Marco Revelli tiene razón cuando define al populismo de derecha como una "enfermedad senil" de la democracia liberal, una "rebelión de los incluidos" que quedaron marginados.[7] Por eso los conceptos de populismo y de nacionalpopulismo, a mi entender, no hacen más que sembrar confusión, en lugar de esclarecer los términos del debate. Definen un movimiento político sobre la base de su estilo, que pueden compartir corrientes tanto de izquierda como de derecha; y eso opaca su carácter.

—¿La victoria de Donald Trump en las elecciones presidenciales estadounidenses puede considerarse como señal de una oleada neoconservadora transatlántica?

—No cabe duda, desplaza hacia la derecha el eje político del mundo, y sus consecuencias (considerables) empiezan a notarse a escala global, sobre todo en Europa. Pero habría que analizar esta victoria en sus reales dimensiones. Hasta la víspera de las elecciones, la totalidad de los medios consideraba tan inevitable el triunfo de Hillary Clinton que el resultado final fue una sorpresa y un profundo trauma. Según The New York Times, la candidata demócrata tenía más del 80% de posibilidades de ganar, y desde su derrota una parte de la opinión pública tuvo la impresión de sumirse de pronto en una pesadilla, de vivir una historia

contrafáctica, una ucronía, como el triunfo de Charles Lindbergh en 1941 descrito por Philip Roth en La conjura contra América o los Estados Unidos de la posguerra dominados por los nazis y el Japón imperial en El hombre en el castillo.[b] Dado que se consideraba inexorable la victoria de Hillary Clinton, la llegada de Trump pareció la violación de una "ley de la historia". Por provenir de Italia, un país que pasó por la experiencia de veinte años de berlusconismo, mi sorpresa no fue tanta; desde luego, tuve una reacción un poco "desganada" (y estaría "desencantado" de antemano), aunque reconozco que las consecuencias de la victoria de Trump serán tanto más profundas. Si los resultados del escrutinio se miran con más detenimiento, hace falta derivar una conclusión bastante clara: en vez una enorme oleada neoconservadora, que no se produjo, antes bien los medios no supieron prever el derrumbe del voto demócrata. Trump ganó gracias al sistema electoral estadounidense, con muchos menos votos no sólo que Hillary Clinton (una diferencia de casi tres millones) sino también, probablemente, que Mitt Romney en 2002. Lo que explica su triunfo es la caída en picada de Clinton en algunos estados de la Unión tradicionalmente demócratas. No asistimos a la fascistización de los Estados Unidos, un país hipnotizado por un nuevo jefe carismático; nos enfrentamos al rechazo profundo del establishment político y económico por una abstención masiva y, a la vez, un voto protesta conquistado por un político demagogo y populista.

—A menudo se comparó a Donald Trump con Mussolini y se lo calificó de fascista. ¿Le parecen pertinentes la definición y el paralelo histórico?

—La cuestión reapareció constantemente en la última campaña electoral estadounidense. Se caracterizó a Trump como fascista no sólo en las páginas de las revistas de la izquierda liberal,[c] como The Nation o The New Republic, sino también en la pluma de algunas prestigiosas firmas de The New York Times y The Washington Post (entre ellas, la de un intelectual neoconservador como Robert Kagan).[8] Sin embargo, esos análisis, suelen ser superficiales y hacen foco sobre la personalidad del candidato republicano. Destacan varios rasgos de Trump que recuerdan mucho

a los líderes fascistas clásicos: Trump se presenta como un “hombre de acción”, no de pensamiento; da pruebas de un machismo a ultranza y ultrajante al exhibir su virilidad de manera muy vulgar y agresiva; se muestra intolerante frente a cualquier crítica; hace del racismo y la xenofobia un arma de propaganda, al proponer expulsar a los musulmanes y los latinos de los Estados Unidos, elogiar a la policía cuando los agentes matan a afroamericanos e incluso sugerir que, por sus orígenes, Obama no sería un verdadero estadounidense; llega la fibra chovinista de su electorado y se erige en defensor de las clases populares golpeadas por la desindustrialización del país y la crisis económica que, desde 2008, profundizó aún más las desigualdades sociales.[9] Con su carisma acapara las pantallas (las “atraviesa”), exhibe su autoritarismo y se vale de la demagogia para que los estadounidenses comunes y corrientes (entre quienes no se cuenta y a quienes explota desde siempre) se opongan al sistema político corrupto de Washington. Durante los debates televisivos con Hillary Clinton, llegó a amenazar con ponerla entre rejas una vez elegido presidente. Todos estos rasgos fascistoides son innegables, pero el fascismo no se reduce a la personalidad de un líder político.

En verdad, detrás de Trump no hay un movimiento fascista. Trump no es el jefe de un movimiento de masas; es una estrella de las pantallas de televisión. Desde ese punto de vista, sería tanto más comparable con Berlusconi que con Mussolini. No amenaza con hacer marchar a sus camisas negras (o pardas) sobre Washington, simplemente porque detrás de él no hay tropas organizadas. Ha sido capaz de encarnar el hartazgo popular de cara a las élites de Wall Street y Washington, cuyo símbolo ha terminado por ser la familia Clinton, pero no puede oponerles otra cosa que su propia persona, que a la vez representa a la élite económica del país. Esta lucha personal de Trump contra el establishment es aún más paradójica porque se trata del candidato del Partido Republicano, el GOP (Grand Old Party), uno de los pilares mismos del establishment. Hasta el momento ha sido tanto más eficaz en la demolición del GOP –la casi totalidad de los notables del partido tuvo que tomar distancia respecto de esa candidatura– que en la construcción de un movimiento fascista. Trump logró sacar provecho de la crisis identitaria y la pérdida de referencias ideológicas que caracterizan al Partido Republicano desde el final de la era Bush. En el plano

político, anuncia un viraje autoritario, pero en el plano socioeconómico da pruebas de cierto eclecticismo. Es a la vez proteccionista y neoliberal: por un lado quiere poner fin al tratado de libre comercio con México, y por otro quiere una reducción radical en los impuestos y una privatización completa de los servicios sociales, desmantelando la política social ya muy moderada del gobierno de Obama, especialmente en el ámbito de la salud. Desde esa perspectiva, las nuevas derechas europeas opuestas al euro son mucho más "sociales". Pero en los Estados Unidos la oposición social al establishment era representada por Bernie Sanders.

Ahora bien, los fascismos clásicos no eran neoliberales, eran muy estatistas e imperialistas; así, propiciaban políticas de expansión militar. Trump es antiestatista y más bien aislacionista, porque querría poner fin a las guerras estadounidenses y (entre muchas contradicciones) promueve una reconciliación con la Rusia de Putin. El fascismo siempre sostuvo la idea de comunidad nacional o racial, mientras que Trump predica el individualismo. Encarna la versión xenófoba y reaccionaria del "americanismo": el self-made man propio del darwinismo social, el justiciero que reivindica su derecho a portar armas, el resentimiento de los blancos que se volvieron minoría en un país de inmigración. Ha cosechado los votos de una cuarta parte del cuerpo electoral e interpretado así el miedo y las frustraciones de una minoría, como lo había hecho el nacionalismo WASP (White Anglo-Saxon Protestant) hace un siglo, cuando se levantaba contra la llegada de inmigrantes católicos, ortodoxos y judíos del sur y del este de Europa. Así, cabría definir a Trump como un líder posfascista sin fascismo y, según hace el historiador Robert O. Paxton, agregar que sus posturas fascistas son inconscientes e involuntarias, porque, sin lugar a duda, jamás leyó siquiera un libro sobre Hitler o Mussolini.[10] Lo cierto es que Trump es una mina flotante, imprevisible e incontrolable.

—¿Usted excluye entonces cualquier afinidad entre Trump y el fascismo?

—No, pero creo que hay que plantear la cuestión en su justa perspectiva histórica. En el fondo, esto equivale a preguntarse qué significa, a qué puede parecerse el fascismo del siglo XXI. Las comparaciones históricas permiten esbozar analogías, no homologías, y no podemos superponer el perfil de Trump a un paradigma fascista originado en los años transcurridos entre las dos guerras mundiales. Los contextos son sumamente diferentes. Tal vez podríamos decir que Trump está tan lejos del fascismo clásico como Occupy Wall Street, los Indignados y Nuit Debout [Noche en Pie] lo están del comunismo del siglo pasado. Sin embargo, encarnan una polaridad social y política tan profunda como esa que en épocas pasadas oponía al fascismo y el comunismo. Esta analogía me parece legítima, aunque esto no signifique que los sujetos de la polaridad se reconozcan en esa filiación histórica. En otras palabras, hablar del fascismo de Trump no significa establecer una continuidad histórica, ni designar una herencia que él asuma conscientemente.

Algunas afinidades, desde luego, son llamativas. Trump pretende defender a las clases populares que han sido duramente golpeadas por la crisis económica de 2008 y la desindustrialización del país, y para hacerlo no denuncia a su principal responsable, el capital financiero, sino que señala chivos expiatorios. Su campaña reproducía varios rasgos del antisemitismo fascista de la década de 1930, que defendía una mítica comunidad nacional, étnicamente homogénea, contra sus enemigos. Para el fascismo se trataba en primer lugar de los judíos; Trump ha modificado y ampliado la lista, que ahora incluye a los negros, los latinos, los musulmanes y los inmigrantes no blancos. La increíble escisión revelada por el escrutinio entre las zonas rurales y las zonas urbanas de los Estados Unidos (Trump perdió en todas las ciudades, incluidos los estados donde ganó con más del 60% de los votos) muestra el muy antiguo vínculo entre la crisis económica y la xenofobia. Hay un temor y una reacción xenófoba de la nación profunda, blanca, frente a la expansión irresistible de una nación multiétnica, que la política del chivo expiatorio amplifica y explota. En la retórica de Trump, la palabra establishment reproduce y reformula el viejo cliché antisemita de una comunidad virtuosa, armoniosa y apacible, arraigada en un territorio, amenazada por la metrópoli anónima, intelectual, cosmopolita y corrupta.

Algunas analogías, para seguir en ese registro, son caricaturescas, casi paródicas. Al mirar los videos en que Trump aterriza con su avión, baja y se dirige a la multitud reunida en la pista, una multitud exaltada de gente común que, al alzar el brazo para sacar una foto con sus teléfonos celulares, remeda el saludo fascista, no pueden dejar de recordarse las primeras escenas de El triunfo de la voluntad, el film de Leni Riefenstahl sobre el congreso nazi de Núremberg en 1936, con Hitler que sobrevuela la ciudad antes de ser recibido por una multitud en pleno delirio. Pero todo esto es anecdótico. A diferencia de Mussolini y Hitler, Trump jamás leyó La psicología de las masas de Le Bon, y su arte demagógico procede de su familiaridad con los códigos de la comunicación televisiva. Entre sus partidarios son numerosos, sin duda, los que exhiben un nivel F (fascista) en la clasificación de la "personalidad autoritaria" descrita por Erich Fromm y Theodor W. Adorno en 1950,[11] pero, como le decía, el fascismo no se reduce al temperamento de un líder ni a las predisposiciones psicológicas de sus seguidores, por importantes que estas sean.

—*¿Y qué piensa del programa de Trump?*

—El problema reside precisamente en que no hay programa, y esta es una diferencia que lo separa del fascismo histórico. En el contexto catastrófico de los años de entreguerras, ese último, a pesar de su eclecticismo ideológico, proponía una alternativa global a un orden liberal que parecía decadente. En otras palabras, proponía un proyecto de sociedad, una nueva civilización, una "tercera vía" opuesta simultáneamente al comunismo y al liberalismo. Trump no propone ningún modelo alternativo de sociedad. Su programa se reduce a la consigna Make America Great Again. No quiere cambiar el modelo económico y social estadounidense, por la sencilla razón de que este le asegura enormes beneficios.

El fascismo surgió en una época de intervencionismo masivo del Estado en la economía, un rasgo compartido, bajo formas diferentes, tanto por la Unión Soviética y los países fascistas como

por las democracias occidentales (en primer lugar, el New Deal de Roosevelt). Era hijo del capitalismo fordista, la producción en serie y la cultura de masas. Trump aparece en la época del neoliberalismo, la era del capitalismo financiero, el individualismo competitivo y la precariedad endémica. No moviliza a las masas, atrae a un público de individuos atomizados, consumidores empobrecidos y aislados. No ha inventado un nuevo estilo político; no quiere parecer un soldado y no lleva uniforme. Exhibe un estilo de vida lujoso, escandalosamente kitsch, que recuerda los decorados de ciertas series televisivas de Hollywood. Encarna un modelo antropológico neoliberal. Esa es la diferencia que lo separa de los movimientos nacionalistas, racistas y xenófobos de la vieja Europa, que para conquistar cierta respetabilidad intentan emanciparse de sus orígenes fascistas. Paradójicamente, los Estados Unidos nunca tuvieron un presidente tan derechista como Donald Trump, pero las ideas fascistas están quizá menos difundidas hoy en día que hace sesenta años o un siglo, en la época del macartismo y la caza de rojos.

—*¿Ese llega a ser un accidente aislado?*

—No, porque la victoria de Trump se inscribe en un contexto internacional, entre la crisis de la Unión Europea, el Brexit y las elecciones francesas de la primavera pasada. Forma parte de una tendencia general: el surgimiento de movimientos que ponen en entredicho desde la derecha los poderes establecidos y hasta cierto punto la propia globalización económica (el euro, la UE, el establishment estadounidense), y que trazan una suerte de constelación posfascista; pero se trata de una tendencia heterogénea que reúne corrientes diversas y cuya genealogía histórica puede variar en forma considerable.

—*Volvamos ahora a la cuestión del populismo, al cual a veces se definió como una forma de "antipolítica". ¿Qué piensa de eso?*

—Hay que ponerse de acuerdo ante todo sobre el significado de las palabras, porque hay varias definiciones de la “antipolítica”. Pierre Rosanvallon considera al populismo una “patología política”. Según este autor, consistiría en una “antipolítica consumada” o, mejor, una forma de lo impolítico : la democracia representativa paralizada y finalmente “vampirizada” por la “contrademocracia”; vale decir, un conjunto de contrapoderes (instancias de control y juicio del poder) que toda democracia necesita, pero que puede matarla si la sustituye.[12] El filósofo italiano Roberto Esposito define lo impolítico como un enfoque desencantado de la política, que la reduce a su facticidad, su pura materialidad.[13] La visión clásica de la política moderna como secularización de la vieja teología política, una visión codificada por Carl Schmitt durante la década de 1920, se ha vuelto obsoleta.[14] La política moderna consistía en sacralizar instituciones laicas –la soberanía del pueblo, sus representantes y la Constitución– en lugar de la vieja monarquía de derecho divino; los símbolos y los rituales republicanos reemplazaban a los emblemas y las liturgias del absolutismo. Desde esta perspectiva, las fuerzas políticas encarnan valores; la representación política tiene una connotación casi sagrada y el pluralismo político expresa un conflicto de ideas, compromisos intelectuales fuertes. Hoy en día, todos los hombres de Estado se pretenden buenos administradores pragmáticos y, por sobre todo, “postideológicos”: la política ha dejado de encarnar valores para tornarse un lugar de pura gobernabilidad y distribución del poder, de administración de enormes recursos públicos. En el campo político ya no se combate por ideas, se construyen carreras. Lo impolítico devela la realidad material subyacente a la representación política. Lo que actualmente se define como “antipolítica” es el rechazo de la política reducida a su “constitución material”.

Los críticos a ultranza del populismo son incansables a la hora de denunciar la “antipolítica”, pero en la mayoría de los casos nada dicen de sus causas. La antipolítica surge de la decadencia de la política, vaciada de su contenido. De unos treinta años a esta parte, la alternancia de gobiernos no produce una modificación fundamental en su política gubernamental, porque significa sobre

todo un cambio del personal que administra los recursos públicos, con sus redes y sus clientelas. Y hay que sumar otras dos grandes transformaciones: por un lado, la creciente reificación del espacio público –el lugar de un uso crítico de la razón, donde se analizan y se critican las estratagemas del poder– debido a su absorción por medios monopólicos y por la industria de la comunicación; y por otro, la deriva bonapartista del poder que instaura un estado de excepción permanente, en el cual los Parlamentos quedan reducidos a desempeñar el papel de Cámaras "escribanías" de las leyes elaboradas por los Ejecutivos. En un contexto de estas características, la expansión de la "antipolítica" es inevitable. En síntesis, quienes denuncian la "antipolítica" populista suelen ser sus primeros responsables.

Ahora bien, el posfascismo ya no expresa valores "fuertes" como sus ancestros de la década de 1930, pero pretende llenar el vacío dejado por la política reducida a lo impolítico. Sus recetas son políticamente reaccionarias y socialmente regresivas. Postulan el restablecimiento de las soberanías nacionales, la adopción de formas de proteccionismo económico y la defensa de las "identidades nacionales" amenazadas. Frente al descrédito de la política, propician un modelo de democracia plebiscitaria que suprime cualquier deliberación colectiva en una relación fusional entre el pueblo y el líder, la nación y su jefe. El término impolítico tiene una larga historia que se remonta a Thomas Mann, cuando al final de la Gran Guerra era uno de los portavoces de la revolución conservadora en Alemania;[15] pero las formas contemporáneas de la antipolítica no son sólo de derecha, como lo prueba el Movimiento Cinco Estrellas en Italia, que encarna a la vez una crítica regresiva de la democracia representativa y la búsqueda de una alternativa democrática a la crisis contemporánea de la política. El hecho es que una estigmatización de la "antipolítica" en nombre de la defensa de la política realmente existente está condenada de antemano.

—Pero, pese a todo, ¿no hay rasgos comunes en esas nuevas derechas radicales?

—Estos movimientos tienen innegablemente varios rasgos en común: ante todo, despliegan una xenofobia que se ha renovado en el plano retórico. Ya no se la plantea por medio de los viejos clichés del racismo clásico, aunque apunta en especial a los migrantes o las poblaciones "provenientes de la inmigración", es decir, de origen colonial, incluidos los nacidos en suelo europeo. En segundo lugar, el eje estructural de ese nuevo nacionalismo ya no es el antisemitismo, sino la islamofobia; luego retomaremos esto. Comparten otros ejes, claro: el nacionalismo contra la globalización, el proteccionismo y el repliegue nacional contra Europa, el rechazo de la moneda única, etc. A lo cual se suman el autoritarismo y la seguridad: el FN, por ejemplo, ya no insiste verdaderamente en la reinstauración de la pena de muerte, sino en un gobierno fuerte, autoritario, la necesidad de un Estado soberano que rechace someterse al poder de las finanzas… Es un discurso que parece tener cierta coherencia y es también un discurso un poco ecléctico, pero que ya no se funda sobre una ideología fuerte, como sucedía con los fascismos clásicos. La retórica militarista e imperialista de Mussolini, Hitler y Franco ya no tiene vigencia en nuestros días, debido a transformaciones históricas mundiales, del contexto general. Los posfascismos no quieren ni reconstruir imperios coloniales ni fomentar guerras, y comparten un antiamericanismo a primera vista "pacifista" (la oposición a las guerras estadounidenses en Oriente Cercano y Medio). Dicho esto, hay que recordar una cuestión que los historiadores debaten desde hace tiempo: también el fascismo estaba marcado por incoherencias, tensiones, conflictos. El fascismo italiano y el nazismo alemán habían reunido asimismo corrientes diferentes, desde las vanguardias futuristas hasta los neoconservadores, de los militaristas más belicosos a los pacifistas muniqueses, etc.

—El régimen de Vichy, aunque no todo el mundo lo considere un fascismo (Robert Paxton habla más bien de "régimen autoritario"),[16] también reunió diferentes corrientes: de la Acción Francesa a los regionalistas reaccionarios.

—En efecto. Para Zeev Sternhell, Francia es el lugar de nacimiento

del fascismo, producto de una síntesis que tuvo lugar a fines del siglo XIX, en la época del caso Dreyfus, entre una izquierda convertida en nacionalista tras su ruptura con el marxismo y una derecha convertida en "revolucionaria", populista, tras el abandono del conservadurismo legitimista.[17] Paxton matiza más las cosas: reconoce una mayor proximidad ideológica de la "revolución nacional" con el conservadurismo que con el fascismo, pero también destaca la pertenencia de Vichy al "campo magnético" de los fascismos. Es bastante claro al respecto: "Medidas draconianas tomadas por una burguesía asustada: esa podría ser una buena definición del fascismo. En ese sentido, Vichy era fascista".[18] La tesis "inmunitaria", que postula una Francia ajena a la contaminación fascista, es antigua y se remonta a René Rémond, el teórico de las "tres derechas": legitimista, orleanista y bonapartista, pero no fascista.[19] Sus últimos representantes han sido Pierre Milza y Serge Berstein. Los miembros de esta corriente más adelante se vieron obligados a matizar su postura, y en nuestros días son muchos los investigadores que reconocen el carácter ilusorio de la visión de una Francia "inmune" a cualquier contaminación fascista en la Europa de las décadas de 1930 y 1940. Pero, más allá del régimen de Vichy, el fascismo francés es una nebulosa de fuerzas políticas, ligas y reagrupamientos, que se inscriben en una ideología fuerte, a pesar de su eclecticismo. En los años veinte y treinta, dentro de esta nebulosa, la ideología tiene un papel muy importante (por supuesto, más importante que en el caso de la derecha radical actual). Detrás del FN no se ven figuras intelectuales como Maurice Barrès, Charles Maurras, Robert Brasillach, Henri de Man…

—Pese a todo, ¿no puede tomarse en cuenta a quienes recibieron el nombre de "nueva derecha", que, con grupos como el Club del Reloj [d] o el GRECE [e] y revistas como Nouvelle École o Krisis, procuraron reformar la ideología de la extrema derecha en Francia, justamente al declarar obsoleta la vieja lógica racial y hacer hincapié en un racismo de tipo cultural (lo que Pierre-André Taguieff llama "etnodiferencialismo")? [20]

—Podemos detectar conexiones entre esas tentativas de renovación

intelectual y la transformación de las formas políticas en la extrema derecha. Pero el GRECE era un movimiento intelectual, no un grupo político. Y me parece que Alain de Benoist, el representante más mediático de ese movimiento, no tuvo papel alguno en la metamorfosis del FN. En nuestros días, el papel de legitimación de las ideas del FN en la cultura francesa está a cargo de personas que no son ideólogos fascistas ni miembros de ese partido: pienso en figuras como Éric Zemmour o Alain Finkielkraut. Algunos apoyaron abiertamente al FN, como Renaud Camus, teórico de "la gran sustitución" ["le grand remplacement "]. Pero este último autor, pese a afinidades evidentes entre su discurso y el de un Maurice Barrès, no tiene la misma estatura intelectual y no es un ideólogo político.

—¿Qué piensa del papel de Alain Soral, que sí es claramente un ideólogo racista y conspiracionista y se había acercado al FN, para luego dejarlo?

—Me parece que, en su esfuerzo por conquistar una respetabilidad republicana, el FN se aleja cada vez más de ese tipo de extremistas. Miremos además los hechos. ¿Quién condujo una campaña en torno a la idea del "gran reemplazo"? No fue Marine Le Pen, fue Éric Zemmour. En última instancia, cuando se trata de cuestiones "sociales" los elementos más reaccionarios de la sociedad francesa no se vinculan al FN. En el momento del matrimonio para todos,[f] los integristas católicos intentaron tejer lazos con la derecha gubernamental, no con el FN y, sobre ese tema, Marine Le Pen se llamó a un silencio bastante sostenido; dejó ese papel a su sobrina Marion Maréchal-Le Pen.

—En 2013, sin embargo, Marine Le Pen anunció que aboliría el "matrimonio para todos" si era elegida. Es cierto, que, a la vez, se decía partidaria de "la mejora del PACS [unión civil], sobre todo en cuestiones sucesorias", lo cual concuerda con lo que usted señala.

—Por motivos como ese, creo que se está produciendo una transformación que pone en entredicho las categorías tradicionales de análisis e interpretación de la extrema derecha. El fascismo clásico, más allá de las diferencias ideológicas que existían entre Francia, Italia, Alemania y España, u otros movimientos de Europa, tenía la ambición de fundar su política sobre un nuevo proyecto y una nueva visión del mundo. Se pretendía "revolucionario", quería construir una nueva civilización y buscaba una "tercera vía" entre liberalismo y comunismo.[21] Ahora bien, la preocupación de las nuevas derechas radicales ya no es esa. Históricamente el nacionalismo fascista necesitaba oponerse a figuras de la alteridad. Estaba ante todo el Judío, vale decir, la visión mítica de una suerte de antirraza, la encarnación de la antinación, de un cuerpo ajeno a la nación, que intentaba corromperla. A eso se sumaba una visión del mundo machista y misógina: las mujeres debían tener un lugar jerárquicamente definido en la sociedad, donde estaban siempre sometidas; consideradas como reproductoras de la raza, debían ocuparse de la casa y la educación de los hijos y no tenían papel alguno que desempeñar en la vida pública.[22] Podía haber, desde luego, mujeres que dirigían el Ministerio de Cultura (Margherita Sarfatti) o el cine de propaganda nazi (Leni Riefenstahl), pero eran excepciones. El homosexual era otra figura de la antirraza, encarnación de una debilidad moral y una decadencia de las costumbres antinómicas con el virilismo fascista.[23] En nuestros días, toda esta retórica ha desaparecido, aunque la homofobia y el antifeminismo sigan siendo moneda corriente dentro de las nuevas derechas radicales. A menudo, los movimientos de la derecha radical y nacionalista –en Francia, en Holanda, en los Países Bajos, en Italia– pretenden defender los derechos de las mujeres y los homosexuales contra… el credo islámico. El caso del movimiento de Geert Wilders en Holanda es indudablemente el ejemplo más conocido.

—Dicho esto, ¡no me parece que haya movimientos feministas de extrema derecha! Y en la sociedad civil encontramos grupúsculos de esa tendencia como las Antígonas [Les Antigones], mujeres antifeministas

que propician el retorno de la mujer al hogar. Y en la "Manifestación para Todos" [g] había no pocas personas cercanas a la extrema derecha.

—Sí, pero además los cuadros del FN ya han incorporado una nueva forma de comunicación y defienden ante los micrófonos y las cámaras el derecho a usar minifaldas, contra los espantosos islámicos que quieren imponer la burka o el burkini y practican el matrimonio forzado. Todo esto forma parte de las tensiones y contradicciones de que hablaba hace un rato. El posfascismo parte de una matriz antifeminista, negrófoba, antisemita, homofóbica. Y las derechas radicales siguen unificando esas pulsiones, porque los más reaccionarios votan al FN. Sin embargo, en paralelo incorporan elementos de lenguaje y prácticas sociales por completo distintas, que no pertenecen a su código genético. Así, Marine Le Pen tenía una posición muy ambigua respecto de la "Manifestación para Todos". Con su silencio se diferenciaba del discurso conservador y tradicionalista de los manifestantes, sin ignorar que estos constituían su base electoral. En otras circunstancias no vaciló en asumir la defensa de los derechos de las mujeres y de los homosexuales, amenazados por el islam y la inmigración. El cambio de piel republicano del FN se nutre de esas contradicciones. Y nada tiene de artificial, refleja una mutación histórica que la extrema derecha, si no quiere quedar marginada, está obligada a reconocer. Las sociedades europeas de comienzos del siglo XXI ya no son las de la década de 1930; hoy en día, promover que las mujeres vuelvan a permanecer en el hogar sería tan anacrónico como reivindicar la Argelia francesa. La propia Marine Le Pen es producto de esta mutación y sabe muy bien que no reconocerlo, permaneciendo aferrada a los viejos clichés ideológicos, significaría perder la adhesión de estratos enteros de la población.

Por otra parte, lo que más me sorprendió de la "Manifestación para Todos", por fuera de la impronta folclórica e hiperreaccionaria de algunos grupos, fue la conquista de la calle por la opinión conservadora, a menudo denominada la "mayoría silenciosa". Ahora bien, esa ocupación del espacio público se hizo mediante la adopción de códigos estéticos tomados de la izquierda y

distorsionados, sobre todo los carteles de Mayo del 68. En mi opinión, cuando movimientos de extrema derecha se apoderan (subvirtiéndolos, es cierto) de símbolos y consignas que no pertenecen a su historia, eso revela un alejamiento general del "canon", una pérdida general de referencias y, por eso mismo, una reconfiguración del paisaje intelectual.

—Con eso, resulta muy difícil analizar el discurso del FN. Uno llega a preguntarse: ¿cuánto hay de estrategia y cuánto de convicción?

—Creo que esa no es la pregunta que debemos hacernos. Hoy en día, la principal característica del posfascismo radica en una coexistencia contradictoria entre la herencia del fascismo antiguo y el injerto de nuevos elementos que no pertenecen a su tradición. Esto es posible por una sencilla razón: la existencia de un contexto global favorable. En efecto, esa incoherencia y esa fragilidad ideológica también están presentes –no lo olvidemos– en los otros partidos. El FN, como las otras derechas extremas de Europa, hace política en el mundo actual, donde la esfera pública se ha transformado; y el mundo político ha cambiado. El siglo XX tenía sus grandes partidos de masas dotados de una base ideológica, una base social, una estructuración nacional y un arraigo en la sociedad civil. Ahora bien, todo eso no existe más. Los partidos políticos ya no necesitan corazas ideológicas. Vea por ejemplo el Partido Socialista o Los Republicanos: en Europa entera, los partidos de gobierno –sean de derecha o de izquierda– ya no reclutan intelectuales, sino estrategas en comunicación. Obviamente, esto es igualmente válido para el FN. Este partido cuida su imagen, sus consignas y sus argumentos. El estilo se vuelve cada vez más importante a medida que la ideología se borra, desaparece. En ese nuevo contexto, en verdad el nacionalismo del FN ya no apunta a definir la comunidad nacional en términos raciales, culturales o religiosos; antes bien, se funda sobre el repliegue contra la amenaza mundialista. Un caso extremo de eclecticismo antipolítico y postideológico es, sin duda, Donald Trump en los Estados Unidos: durante la campaña electoral, no hacía suya ninguna ideología –hasta las corrientes más conservadoras del Partido Republicano se

habían apartado de él– y, sin importar el tema, podía cambiar de opinión de un día para otro, pero manteniendo el rumbo de una orientación “antisistema”.

—¿No hay un poco de exageración en eso? Las referencias a la Francia cristiana, a los franceses “de fuste”, a las raíces cristianas de Europa, que definen una comunidad nacional en términos religiosos y culturales, están en el centro del proyecto del FN, ¿no le parece? Además, el nacionalismo tiene una historia complicada y no siempre fue de extrema derecha; así, esta es otra de las palabras difíciles de manejar.

—En efecto. Durante mucho tiempo la nación se definió en términos “objetivos”: una comunidad estable provista de un territorio, un pueblo étnicamente homogéneo, una economía, una cultura, una lengua, una religión. Las naciones se pensaban en términos casi ontológicos: se percibía a Francia como una entidad en sí, dotada de un destino providencial que la historia no haría sino reflejar. En los Estados Unidos esa visión providencial de la nación se desarrolló aún más, pero la encontramos en todos los Estados-nación europeos. Sólo recientemente –en una senda abierta por el trabajo precursor de Benedict Anderson, que ve las naciones como imagined communities–, se comenzó a pensar la nación como una fabricación social y cultural.[24] Al mismo tiempo, el discurso nacionalista tradicional ya no pasa por la esfera pública occidental, porque hoy en día todo el mundo puede tener la vivencia del mundo globalizado. Por este motivo, en el plano retórico, el eje del nacionalismo se desplazó de la nación en el sentido tradicional a la identidad nacional. De ahora en más, la nación se ve reformulada en términos de identidad, y ese cambio interesa en gran medida al conjunto de la derecha. En Francia, Nicolas Sarkozy fue quien puso en primer plano ese discurso, incluso antes de que Marine Le Pen lo hiciera suyo. En Italia la xenofobia identitaria de la extrema derecha a menudo fue antinacional (en un intento por modificar la situación, Matteo Salvini se alía con los neofascistas, y suplanta su originario rechazo por los italianos del sur con la xenofobia; pero su movimiento sigue llamándose Liga del Norte [Lega Nord]). Lo vemos aquí: el nacionalismo de los fascistas de antes de la Segunda

Guerra Mundial ya no tiene circulación en nuestros días, no es utilizable.

Por lo demás, Marine Le Pen forma parte de una generación que no conoció los traumas que impactaron en al nacionalismo francés: no vivió ni Vichy ni la Guerra de Argelia. Se formó políticamente en un escenario en el cual todo lo que había constituido el fascismo ya no existía. En las décadas de 1970 y 1980 todavía había muchos nostálgicos de Vichy, de la Argelia francesa y de Indochina, pero a decir verdad, en la actualidad la situación es otra.

—Sin embargo, si miramos lo que pasa en el sur de Francia, con la alcaldía de Béziers, que defiende abiertamente el recuerdo de la Argelia francesa, y las diferentes personalidades de derecha y extrema derecha que quisieron erigir un monumento conmemorativo a esa misma Argelia o defendieron en la Asamblea Nacional la idea de los "aspectos positivos" de la colonización, podemos pensar que esas nostalgias siguen afirmándose efectivamente en el espacio público, ¿no? Además, usted sostiene que las nuevas extremas derechas estarían al margen de la ideología. Pero la xenofobia y el racismo antimusulmán, que son sus rasgos comunes, ¿no constituyen una nueva ideología?

—Es cierto, el racismo no ha desaparecido del FN. Pero cuando me refiero a una actitud postideológica, quiero decir que esa matriz se adapta muy bien a posturas doctrinales muy contradictorias: precisamente en ese sentido la ideología ya no es asunto suyo. Desde este punto de vista, la relación del FN con el fascismo, en el plano ideológico, ¡recuerda la del PS con el socialismo! Hoy en día, los socialdemócratas europeos se adaptan muy bien al neoliberalismo y despliegan muchos esfuerzos para desmantelar lo que queda de un Estado de bienestar que los tuvo como promotores en la posguerra. Históricamente, en Francia los socialistas se habían opuesto al gaullismo y habían denunciado el advenimiento de la Quinta República como un viraje autoritario. Ahora se adaptan muy bien a esas instituciones y a ideologías que no pertenecen a su código genético. Han puesto entre paréntesis todos sus valores en nombre del realismo económico y acusan de populismo a quienes

procuran criticarlos. La relación de la extrema derecha con su background ideológico es similar. Iré incluso más lejos: esta situación afecta asimismo a la extrema izquierda. Los movimientos que actualmente defienden un discurso marxista-leninista y retoman el estilo del comunismo de entreguerras son sectas; en cambio, los que, en la izquierda radical, buscan adecuarse al mundo actual han dejado atrás esa retórica: en un inicio, el NPA, que surgió en 2009, aspiraba a superar el viejo discurso marxista revolucionario dando importancia a nuevas formas de comunicación, adoptando un nuevo lenguaje. El programa de Podemos (o de Syriza en 2015, momento de su primera victoria electoral) se opone radicalmente a las políticas neoliberales de la troika y podría parecer moderado si se lo compara con los proyectos sociales del programa común de la Unión de la Izquierda en Francia, de la socialdemocracia alemana o del Partido Comunista Italiano de la década de 1970. Ocurre, simplemente, que hemos entrado en un nuevo régimen de historicidad. En el mundo neoliberal, la defensa del Estado de bienestar parece subversiva. Desde ese punto de vista, las "incoherencias" ideológicas de la extrema derecha no constituyen un caso peculiar: reflejan una transformación por la cual pasan casi todas las fuerzas políticas.

—Nuestra conversación comenzó durante la campaña electoral francesa. ¿Cómo evalúa los resultados de los comicios? ¿Piensa que confirmaron o invalidaron su diagnóstico acerca del posfascismo y las transformaciones de las derechas?

—Al poner en entredicho, y de modo radical, el bipolarismo tradicional derecha/izquierda que estructuraba la Quinta República, estas elecciones fueron un pequeño terremoto político, comparable con aquel al que asistió Italia a comienzos de los años noventa, cuando desaparecieron la Democracia Cristiana, el Partido Comunista y el socialismo, o al de las últimas elecciones españolas, que vieron surgir a Podemos y Ciudadanos junto al Partido Popular y al Partido Socialista Obrero Español (PSOE). Pese a todo, desde el punto de vista de la extrema derecha, no significaron el cambio de rumbo que muchos habían anunciado y temían. Como se preveía,

Marine Le Pen estaba presente en la segunda vuelta electoral, en que obtuvo casi el 34% de los votos (que son más de diez millones). Pero si tenemos en cuenta los pronósticos –el 40% parece no sólo a su alcance, sino bastante probable–, se consideró bastante decepcionante este resultado, que provocó una pequeña crisis dentro del grupo dirigente del FN. ¿Cómo explicar estos datos? A Marine Le Pen no le disgustaba verse contrapuesta al outsider Emmanuel Macron, una situación que le parecía "ideal". Macron, el joven candidato que ella debía enfrentar, es un destilado puro del establishment, con un título en la École Nationale d'Administration (la fábrica de las élites francesas), ex administrador delegado de la banca de negocios Rothschild y ex ministro de Economía de un gobierno muy impopular. El candidato de la derecha, François Fillon, había sido engullido por el escándalo asociado a la revelación de sus prácticas clientelares, mientras que el del Partido Socialista estaba paralizado por una presidencia objeto de descrédito y por el ascenso (a su izquierda) de Jean-Luc Mélenchon, el candidato de La France Insoumise [La Francia Insumisa], que se hacía eco de Podemos. Mediante ese cara a cara con Macron, Marine Le Pen pensaba que podía presentarse como la candidata de los patriotas, de los defensores de la soberanía, auténtica representante de la Francia profunda contra el candidato de las finanzas internacionales, mundialista, el hombre de Bruselas y de la troika, que está tanto más cómodo en la City de Londres y en Wall Street que en las regiones pobres de su país. (En definitiva, la nación contra el mundialismo.)

Sin embargo, Marine Le Pen no logró aprovechar la oportunidad. Según el juicio unánime de todos los analistas y de sus propios asesores, su campaña para el ballottage fue pésima, y su desempeño televisivo durante el debate con su adversario, desastroso, sin más. Muchos hablaron de errores tácticos e inconsistencias comunicacionales; pero acaso el motivo más profundo –y seguramente asociado al concepto de posfascismo del cual conversamos hasta aquí– sea una orientación inestable, expresión de una transición incompleta entre un fascismo superado –la matriz del movimiento, como dije antes– y una derecha nacionalista que todavía no consigue parecer legítima ni respetable según los

cánones de la democracia liberal. Durante el debate televisivo con Macron, Marine Le Pen no usó un léxico fascista. Su racismo estaba edulcorado, su xenofobia más que advertible, pero con inflexiones de una retórica muy difundida entre los políticos de derecha. Con todo, sus propuestas parecían confusas, aproximativas; sus vacilaciones a propósito del euro revelaban una sorprendente incompetencia y de ningún modo sus filípicas autoritarias parecían convincentes: nadie podía seriamente pensar que bajo su presidencia la lucha contra el terrorismo habría sido más eficaz. En suma, su verba agresiva, su demagogia evidente, su incapacidad argumentativa y el carácter muy vago de sus propuestas demostraron –ante los ojos de todos los telespectadores– que esta candidata no tenía el temple de una estadista.

Marine Le Pen ya no es fascista, pero tampoco se convirtió a la democracia; sigue oscilando entre esos dos polos. Ya no es fascista, en un mundo que no acepta más la ideología, el léxico y las prácticas del viejo fascismo; pero sigue llevando encima su ADN, que no se despega de ella. Y claro, tampoco es democrática, porque sus palabras prueban que su conversión a la democracia sigue siendo instrumental, insincera e inauténtica. Por último, se demostró incapaz de ir más allá de la lisa y llana denuncia del poder y de mostrarse como la representante de una fuerza creíble de gobierno. Durante estas últimas décadas de ajuste y violencia económica y social plasmados por todos los gobiernos, el FN logró canalizar la protesta de las clases populares, volverse la válvula de escape de un malestar y de un sufrimiento crecientes en los estratos profundos de la sociedad. Pero no se volvió un fuerza de gobierno. Esta trayectoria refleja como un espejo la de otras derechas xenófobas y nacionalistas de la UE, que durante los últimos años conocieron “derrotas” electorales análogas, de Holanda a Austria, del Reino Unido a Dinamarca.

—¿Cómo podemos definir al adversario de Marine Le Pen, el actual presidente Emmanuel Macron?

—Las elecciones francesas hicieron ingresar un nuevo elemento al

debate sobre el populismo. La victoria de Macron marcó el nacimiento de un tipo de populismo que en cierta medida ya prefiguraba en Italia Matteo Renzi: un populismo ni fascista ni reaccionario, ni nacionalista ni xenófobo, pero (pese a todo) un populismo. Análogamente a Renzi, Macron se presenta como un hombre político emancipado de las ideologías del siglo XX; ni de derecha ni de izquierda, ha formado un gobierno en que coexisten de manera armoniosa ministros llegados de ambas orillas. Joven culto, brillante, táctico, audaz y refinado, Macron asimiló bien la lección de Maquiavelo: la "virtud" del político auténtico consiste en saber aprovechar las circunstancias en que obra, la "fortuna" [suerte], con el objetivo de conquistar el poder. Y las circunstancias fueron extremadamente propicias: una izquierda desgastada por el poder, una derecha ahogada en la corrupción y un sistema electoral que, con el 24% de los votos en la primera vuelta, le permitió obtener un plebiscito en la segunda, pulsando las cuerdas del miedo al FN. Según la lección de Maquiavelo, supo modelar su discurso para seducir a los votantes de derecha y de izquierda: su política será neoliberal; por ende, favorable a las élites dominantes. Sin embargo, acerca de las cuestiones sociales será progresista, defendiendo los derechos de las mujeres, de los homosexuales y de las minorías "visibles". Incluso conquistó a una franja de la juventud de origen magrebí y africano, primero, al dar una definición del colonialismo como un crimen contra la humanidad, después, al explicar que en Silicon Valley y en Wall Street el valor de los expertos informáticos y de los traders se mide sobre la base de sus competencias, no de sus orígenes, su religión o el color de su piel.

Macron es el grado cero de la ideología. Todos los medios de comunicación resaltaron extasiados su pedigree filosófico –fue discípulo de Paul Ricœur–; pero más allá del realismo maquiavélico que acabo de citar, su filosofía política se reduce a un pragmatismo radical cubierto por una tenue pátina de humanismo. Durante la campaña electoral, no pedía la adhesión a un proyecto o a valores, pedía la adhesión a su persona, presentándose como el salvador de la nación, el hombre de la providencia. Su voluntad de reformar el país –aun en temas fundamentales como la ley de trabajo– mediante decretos presidenciales, afirmando claramente la supremacía del Poder Ejecutivo sobre el Legislativo, revela una propensión

autoritaria que otorga a su presidencia un carácter “decisionista”, bonapartista. Se exhibe como un líder carismático, jupitérien,[h] según los medios que lo respaldan. Por un lado, cuenta con el apoyo de las instituciones europeas, del sector patronal francés y las finanzas internacionales; por el otro, se ufana de haber demolido el sistema bipartidario tradicional de la Quinta República, casi igual que Renzi había surgido en Italia como aquel que había reducido a escombros al grupo dirigente del Partido Democrático.

En definitiva, Macron encarna un nuevo populismo, neoliberal, postideológico, “liberal-libertario”. Muchos progresistas se vieron seducidos por el encanto de este joven político que, por sus modales y su cultura, parece estar en las antípodas de la vulgaridad de Berlusconi (ni que hablar de Donald Trump). Pero una vez más, como siempre en el populismo, todo eso describe un estilo político. Detrás de sus modos afables hay una nueva concepción de la política que, casi sin mediaciones, expresa el nuevo ethos de la era neoliberal: la competición, la vida concebida como desafío y organizada según un modelo empresarial. Macron no es de derecha ni de izquierda, encarna al homo oeconomicus que ingresó a la política. No quiere una oposición del pueblo a la élite, propone al pueblo la élite como modelo. Su léxico es el de la empresa y de los bancos; quiere ser el presidente de un pueblo productor, creador, dinámico, capaz de innovar y de… obtener ganancias. Pero mientras la ley del mercado domine al planeta, los perdedores siempre serán la inmensa mayoría, y esto seguirá alimentando el nacionalismo y la xenofobia. Podemos apostar a que los próximos cinco años de “macronismo” no harán desaparecer al FN.

▪

[a] Hasta el final de la Gran Guerra, la región donde nació De Gasperi, Trentino-Alto Adige, formaba parte del Imperio Austro-Húngaro. El entonces estudiante de Filosofía y Letras representó durante dos períodos al Tirol de lengua italiana en el Rechstrat, con sede en Viena. [N. de E.]

[b] Novela de Philip K. Dick. [N. de E.]

[c] Se trata de la palabra inglesa, no de la castellana. [N de T.]

[d] El Club de l'Horloge (desde 2015, Carrefour de l'Horloge) es un círculo de pensadores políticos fundado en 1974 para sostener los principios republicanos y ultraliberales. [N. de E.]

[e] Sigla del Groupement de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne, think tank fundado en 1968 por el periodista y escritor Alain de Benoist. [N. de T.]

[f] La ley de matrimonio igualitario se sancionó en Francia el 17 de mayo de 2013. [N. de E.]

[g] "Manif pour Tous", grupo de asociaciones que organizó las mayores manifestaciones contra el matrimonio igualitario en Francia. [N. de T.]

[h] El calificativo "jupiterina" pasó a designar la modalidad de la presidencia de Macron. [N. de E.]

2. Políticas identitarias

—Desplacemos ahora la mirada de la xenofobia al antirracismo. ¿Qué piensa del Partido de Indígenas de la República (PIR)? Se entiende su voluntad de luchar contra las discriminaciones, la "racialización" de las personas salidas de la inmigración y la necesidad de "descolonizar" una sociedad que aún lleva los estigmas del imperialismo y en la que el poder está principalmente en manos de hombres blancos y de edad avanzada. Pero más allá de eso, ¿es aceptable su denuncia del "filosemitismo de Estado"?

—Para empezar querría decir que me irritan mucho los frecuentes intentos de poner en el mismo plano la postura identitaria del PIR y la de los identitarios de extrema derecha o del FN. Esto ha llevado a una campaña que se propone repudiar un presunto "racismo antiblanco". Según creo, esa campaña no era otra cosa que una legitimación perversa del racismo, la islamofobia y la xenofobia, en nombre del antirracismo.[25] Si se entra en ese jueguito, sería tan fácil como incómodo, vergonzoso, probar que Frantz Fanon y Malcolm X eran racistas –preconizaban explícitamente la violencia contra el poder blanco– o además probar que Martin Buber, autor de escritos sobre el valor místico de la "sangre judía", no era diferente de los ideólogos del nacionalismo völkisch, etc. Esa campaña tuvo una breve vida; se extinguió, la triquiñuela era demasiado obvia, pero se la reactiva cada tanto. Ahora bien, creo que algunas posturas identitarias pueden ser fructíferas. En este caso, Los Indígenas de la República [Indigènes de la République], [a] suelen presentar consignas provocadoras que me parecen felices hallazgos. Les doy la bienvenida, porque no se van por las ramas y suscitan debates interesantes. Pero a veces adoptan posiciones que me dejan perplejo, o usan un lenguaje esencialista que no comparto. Admito sin ambages que, si tuviera la piel negra o hubiera nacido en Argel o Dakar y no en una pequeña comuna piamontesa, mi

formación habría sido diferente y sin duda no escribiría las cosas que escribo hoy, pero más allá de eso no me considero un historiador “blanco”. La cuestión puede encararse en otros términos: ¿tiene algún sentido calificar a Karl Marx y Friedrich von Hayek de “economistas blancos”? ¿A Eric Hobsbawm y François Furet de “historiadores blancos”? ¿A Bernie Sanders y Donald Trump de “políticos blancos”? ¿Sus diferencias no superan ampliamente ese “ser blancos” que tienen en común?

No cabe duda: antes de utilizar con desenfado ciertas categorías, habría que pensar en las consecuencias de su lógica. Con todo, reitero: es necesario diferenciar entre el repliegue identitario que apunta a excluir –el del FN, que se opone a las políticas neoliberales de la Unión Europea para volver a formas de proteccionismo que excluirían a los inmigrantes, los extranjeros– y la reivindicación identitaria de las minorías oprimidas, que me parece absolutamente legítima. Podemos discutir las formas que asumen sus reivindicaciones, pero de manera general el PIR ha tenido un papel saludable. Constituye –o al menos eso espero– una de las premisas de una radicalización política hacia la izquierda de los suburbios y la juventud poscolonial en Francia, y también podría tener un papel saludable de barrera contra el integrismo religioso, para no hablar de las derivas hacia el islamismo radical y el terrorismo.

—Sí, y tampoco puede negarse que en Francia los descendientes de inmigrantes del Magreb o del África subsahariana, aunque actualmente alcanzaron la tercera generación, siguen excluidos de las esferas de decisión y de poder en todos los ámbitos. ¿Su ira y su frustración no son legítimas? Incluso es sorprendente que no haya más revueltas.

—Estoy completamente de acuerdo. Sin embargo, desde una perspectiva más amplia, esto es problemático. Lo que ayuda al FN a implantarse en el territorio nacional es también la ineficacia total de la retórica republicana que los otros partidos le oponen. La idea de que el FN es una fuerza ajena a los valores de la República (e incompatible con esta) es discutible. Ese discurso, en efecto, presupone pasar por alto la historia de la República misma. Ahora

bien, la historia de la Francia republicana también es la de un imperio colonial que se estructura bajo la Tercera República, un régimen que nace con el aplastamiento de la Comuna de París y termina con Vichy. Y la Cuarta República comienza con las masacres de Sétif y la represión de Madagascar, y concluye en el golpe de Estado gaullista durante la Guerra de Argelia. Por eso, en rigor, me molesta la retórica nefasta que nimba a la República de un halo místico. Y es aún más sorprendente su carácter transversal: esa aura es potenciada por todas las fuerzas políticas, de la derecha a la izquierda. Hoy, si después de haber dado vuelta la página del fascismo el FN quiere inscribirse en la tradición republicana, me parece difícil negarle ese "derecho". En la prensa nacional abundan los editoriales que nos ponen en guardia contra el FN que pretende excluir a una parte de la población. Habría que agregar que todas las fuerzas políticas, tanto de derecha como de izquierda, que gobernaron bajo la Quinta República llevaron adelante políticas de exclusión y guetización social y étnica de los inmigrantes. Ese es uno de los motivos de la impotencia del discurso republicano; una impotencia que se acentúa cuando quienes lo pronuncian son los mismos que intentan combatir al FN valiéndose de los propios argumentos de aquel. Así sucedió, en la presidencia de Sarkozy, con la creación del Ministerio de Inmigración e Identidad Nacional, e incluso, más recientemente, con la propuesta de François Hollande de despojar del derecho de ciudadanía a los terroristas. Si todas estas propuestas se inscriben en un marco intelectual, jurídico y político republicano, cuesta ver por qué habría que escandalizarse frente a la postura republicana de Florian Philippot o Marine Le Pen.

—Lo perturbador en esta invocación mística de la República es que va acompañada por una negación o una infravaloración de una cantidad de crímenes cometidos por ella misma (Charonne, Sétif, etc.). Ahora bien, el FN parece hoy uno de los partidos de derecha radical más importantes de Europa. A la inversa, en la República Federal de Alemania, los alemanes hicieron una revisión crítica de su pasado y las extremas derechas no tienen tanto alcance como aquí. ¿Ve en eso un vínculo de causa y efecto?

—Creo que hay una relación, aunque no exista determinismo alguno y cada país siga siendo un caso específico. En España, el neofascismo es casi inexistente, y sin embargo la nostalgia del franquismo está muy presente en los estratos más conservadores de la sociedad, que votan por el Partido Popular, un partido de derecha posfranquista que no tiene vínculos con las antiguas organizaciones fascistas, como la Falange española. En Italia hemos asistido a un cambio de piel del neofascismo, convertido en una fuerza liberal conservadora e integrada a la derecha clásica, cuando por otra parte nacen nuevos movimientos fascistas o posfascistas como la Liga del Norte, que nada tenía de fascista en su origen. En el caso de Alemania, profundas pulsiones conservadoras se manifiestan sobre todo en el Este, con Pegida,[b] y ahora con Alternativa para Alemania [Alternative für Deutschland],[c] que explota la crisis de los refugiados. Pero, por otro lado, ese país arregló las cuentas con el pasado nazi. Alemania reconoció los crímenes nazis y llegó a hacer del Holocausto uno de los pilares de su conciencia histórica. De su "identidad nacional", casi podría decirse, en la medida en que la memoria del nazismo disfruta de amplio consenso y ha llegado a ser en nuestros días una de las matrices del "patriotismo constitucional", según la fórmula de Jürgen Habermas,[26] de un país que ha desterrado el nacionalismo étnico. Francia, en cambio, nunca se hizo cargo realmente de su pasado colonial, que regresa como un búmeran.

—Si el viejo FN se alimentaba de un imaginario colonial, ¿el nuevo no eliminó por completo, si no me equivoco, cualquier referencia al colonialismo? Si no se los oye criticar a los militantes "descoloniales", ¿será tal vez porque se sumen en esta lógica republicana que usted critica?

—Sí, con seguridad ese es uno de los perfiles del problema. Pero, al mismo tiempo, hay algo nuevo que merece analizarse. El éxito del FN y la popularidad del discurso xenófobo y racista comportan una dimensión reaccionaria en el sentido propio del término: revelan

una debilidad, una falta de autoconfianza, una postura defensiva. Esa es una de las razones por la cuales me parece pertinente la comparación con el papel del antisemitismo en la primera mitad del siglo XX. Cuando uno lee el libro de Éric Zemmour, Le suicide français,[27] encuentra una evidente postura defensiva: hay que defenderse de las nuevas invasiones bárbaras, las de los musulmanes que vienen de África y del mundo árabe. También encontrábamos este factor en las fórmulas tristemente célebres de Nicolas Sarkozy, que constelaban sus discursos: "A Francia se la ama o se la deja"; y más recientemente, "Tan pronto como uno se convierte en francés, sus ancestros son los galos". Hoy en día, las minorías provenientes de la inmigración bien podrían hacer suyo el primer eslogan y retrucar que Francia es un país plural en el plano social y cultural, religioso, étnico, un mosaico de identidades. Es así; si no la amas, no tienes más que marcharte. Francia ha sido forjada por más de un siglo de inmigración y por eso este discurso violento contra los inmigrantes es un discurso verdaderamente "utópico", ¡en sentido literal! Es imposible volver atrás, y el discurso reaccionario sobre los franceses "de fuste", que desconfía de los descendientes de inmigrantes, postula e idealiza una Francia que no existe, que dejó de existir hace más de un siglo y medio y que, en la era de la globalización, jamás podrá regresar. No sólo no puede regresar: si alguna vez eso fuera posible, sería una catástrofe para el país, el origen de un repliegue, un aislamiento y un empobrecimiento general.

Por lo demás, esto vale para Europa en su conjunto, que desde hace años da muestras de una miopía suicida. La inmigración es el porvenir del Viejo Mundo, la condición para evitar su decaimiento demográfico, su decadencia económica, para pagar las jubilaciones de una población que envejece, para abrirse al mundo, para renovar sus culturas y hacerlas dialogar. Todos los analistas hacen esa constatación elemental, pero nuestros políticos no quieren admitirla, en función de ruines cálculos electorales. La crítica ritual contra el "comunitarismo" es apenas un pretexto para afirmar una forma retrógrada de etnocentrismo.[28]

Además, estas consideraciones valen para mi país, Italia, donde no existe la ciudadanía fundada sobre el ius soli. Al contrario de un antiguo país de inmigración como Francia, durante un siglo Italia

fue un epicentro del cual se irradiaron oleadas migratorias destinadas a distintos continentes, tanto más allá de Europa. De treinta años a esta parte, la península se transformó en una tierra de inmigración, donde nació casi un millón de jóvenes que, en cuanto hijos de inmigrantes, siguen siendo extranjeros en su país. Podrían discutirse largo rato los orígenes de una ley de ciudadanía que reconoce como único principio constitutivo el ius sanguinis –la mística de la sangre es uno de los rasgos destacados de la idea de nación surgida de la cultura del Risorgimento italiano–;[29] pero resulta evidente que no es la más adecuada para la Italia de nuestros días. No sólo la exclusión de la ciudadanía para millones de personas que viven y trabajan en el país –muchos de los cuales nacieron allí– es una intolerable discriminación, indigna de un país civil, sino que también es contraproducente y nefasta desde un punto de vista económico y social. Cualquiera es capaz de entender que, ante los desafíos de la globalización, la presencia de una nueva generación de italianos que pueden hablar árabe, chino, castellano, urdu, ruso es una ventaja para las exportaciones, los intercambios económicos, científicos, tecnológicos, etc. Pero la reforma a la ley de ciudadanía sigue frenada, desnaturalizada y acaso estancada por la sumisión del conjunto de las fuerzas políticas a los prejuicios xenófobos y racistas que reptan en la sociedad.

—El discurso sobre la identidad nacional se ha banalizado en la era de Sarkozy y sus asesores, como Claude Guéant y Patrick Buisson. ¿Cómo explica usted que en nuestra época la ideología reaccionaria y xenófoba históricamente sostenida por la extrema derecha se haya difundido con gran amplitud en el espacio público, cuando, por otra parte, los partidos posfascistas avanzan dando cabida a elementos ideológicos muy diferentes y a la conciliación con ideas tradicionalmente más progresistas?

—Como decía, la postura defensiva es anacrónica y, por lo tanto, condenada de antemano al fracaso. Nicolas Sarkozy creó el Ministerio de Inmigración e Identidad Nacional para oponer una a la otra, y lanzó el proyecto de la Casa de la Historia de Francia, y en ambos casos el resultado fue un completo fiasco. La iniciativa

abortada de la Casa de la Historia de Francia es un ejemplo instructivo. Los textos fundacionales del proyecto –en concreto, los discursos de Sarkozy y un primer borrador redactado por los directivos del museo y especialistas en heráldica– hacían un uso muy desenfadado de autores como Pierre Nora y Fernand Braudel. Desde luego, abrevaban en las contradicciones que pescaban en estos dos historiadores respecto de la cuestión de la identidad. Con eso, se veía surgir una concepción tradicionalista y conservadora del país: Francia como nación étnicamente homogénea, como encarnación de una historia continua y teleológica que iba de la Edad Media a la Quinta República; esa concepción monolítica de la nación es la propia de la derecha nacionalista.

Resulta interesante comparar el proyecto inicial con su última versión, ¡tan diferente de la primera que yo mismo habría podido suscribirla! Cuando ya parecía imposible rescatar el proyecto, se lo había puesto, in fine, en manos de historiadores como Benjamin Stora, Étienne François, Pascal Ory y François Hartog, para quienes Francia es una construcción cultural y sólo existe por sus hibridaciones sucesivas con otras culturas. Esta inversión completa es claro ejemplo del carácter defensivo y también de la inanidad de la retórica sobre la identidad. De todos modos, la base ideológica era muy frágil: Sarkozy quería lanzar una iniciativa políticamente resonante, pero nunca fue capaz de legitimarla en el plano cultural. Hay en esta cuestión un fenómeno revelador. En nuestros días, la política ya no deriva de la ideología; en cambio, esta última se improvisa, a posteriori, en busca de legitimar una política. El punto de partida deberá ser la idea de que, si las derechas radicales tienen una dimensión “posmoderna” desde el punto de vista de los referentes ideológicos, esto también es válido para los exponentes liberales y conservadores. En cuanto al Partido Socialista, me parece que desde hace tiempo los intelectuales cercanos a él, como Benjamin Stora o Michel Wieviorka, han renunciado a orientar su política. Suelen moverse en plan de obtener el mal menor, controlar los daños.

—Usted menciona el culto místico de la República que hoy en día

despliegan muchos políticos. Pero ¿el otro aspecto problemático actual no es un discurso muy rígido del laicismo? Jean Baubérot,[30] por ejemplo, estima que en el transcurso de estos últimos años se ha desarrollado una concepción identitaria al respecto, que encontramos a la vez en Marine Le Pen, Nicolas Sarkozy y Los Republicanos, y hasta en unos cuantos socialistas. Esta visión ideológica del laicismo, orientada contra el islam, pasa por alto el hecho de que ella supone por un lado la neutralidad del Estado, pero por otro, en el caso de cada individuo, el respeto de la libertad de creer o no. ¿Cuál es su posición respecto de esta temática?

—El uso que se hace hoy de lo laico es más que discutible y, a menudo, francamente reaccionario. Esto se entiende por las ambigüedades de la tradición republicana, que expliqué hace un rato. Es habitual oponer dos concepciones del laicismo originadas en el Iluminismo, una anglosajona y otra francesa, que podríamos resumir mediante una fórmula muy simple: libertad "para" (for) y libertad "respecto de" (from) la religión. For y from: estas dos preposiciones representan una gran diferencia. La primera concepción, muy arraigada en los países protestantes, hace del Estado el garante de todas las minorías religiosas, permitiéndoles expresarse en la sociedad civil. En los Estados Unidos, ese principio tiene un papel estructurante para un país que ha sido una tierra de acogida para las minorías religiosas proscritas y perseguidas en Europa. En ese contexto, la palabra "laicismo" ni siquiera existe en el sentido francés: el Estado asegura desde el principio el pluralismo religioso, mucho antes de la aparición del multiculturalismo en la acepción moderna de este término. En Francia, al contrario, la noción de laicismo [laïcité] nació como resultado de una lucha emancipatoria respecto de la religión y como una conquista en un combate tenaz contra el Antiguo Régimen: el espacio público se liberó gradualmente de la tutela de la Iglesia católica. En este contexto, la ley de 1905 es una medida que la República adopta para defenderse de los ataques del nacionalismo conservador, antirrepublicano y católico. Podríamos muy bien adherir a la concepción de lo laico que se dedujo de ella: la separación entre el Estado y los cultos y, al mismo tiempo, el reconocimiento de la libertad de expresión para todas las confesiones religiosas (así como

para los no creyentes) en la sociedad civil.

En Francia, sin embargo, hay intersecciones entre la historia del laicismo y la del colonialismo, porque la Tercera República lleva adelante su combate por lo laico al mismo tiempo que construye su imperio. Se deriva de eso una suerte de antropología política subyacente a la noción misma de ciudadanía republicana: bajo la Tercera República, el ciudadano se opone al indígena, que no dispone de los mismos derechos. En otras palabras, la República nació no sólo defendiéndose de sus enemigos internos, sino también fijando fronteras jurídicas y jerarquías políticas respecto de sus sujetos colonizados. En el paso del siglo XIX al XX, la Tercera República defendía el laicismo para hacer frente a una serie de amenazas reaccionarias; hoy en día la utiliza como un arma de exclusión de minorías a las cuales niega derechos. Hay cierta continuidad en esas posturas de exclusión republicanas y laicas. ¡Con la salvedad de que, en nuestros días, el laicismo apunta a poner en entredicho el carácter plural de la Francia real! Así, no es cuestión de poner en entredicho el principio de lo laico, que sigue siendo irreemplazable para cualquier sociedad libre y democrática, sino de tomar conciencia de las contradicciones de su historia, de la hipocresía de muchos de sus defensores y del carácter a menudo neocolonial de sus usos. Las polémicas recientes en relación con la burkini en las playas de la Francia continental son un ejemplo elocuente de eso: una interpretación sectaria del laicismo como "laicidad" –no como neutralidad del Estado con respecto a los cultos, sino como obligación impuesta a los ciudadanos de ajustarse a una postura antirreligiosa encarnada por el Estado– ha sido el vector de una campaña islamófoba. La cuestión de la burkini reveló (una vez más) las ambigüedades de cierta concepción de lo laico, pero el fondo del problema no es esa concepción, sino la islamofobia. Por lo demás, en nombre del laicismo se han elevado varias voces para condenar las intervenciones odiosas de la policía contra mujeres con velo en las playas y defender una visión de una Francia multicultural.[31]

—¿Esta deriva actual del laicismo es una consecuencia de la problemática interna republicana o se debe también a elementos de

contexto, y en especial al posfascismo?

—Las dos cosas están ligadas: el cambio de piel del FN en clave republicana no es comprensible si no se lo relaciona con esta especificidad de la historia republicana francesa. Por otra parte, no podemos más que reconocer una convergencia objetiva bastante perturbadora entre esa forma de "laicidad" y cierto feminismo islamófobo, de Élisabeth Badinter a Caroline Fourest.

—Esas personas presentan el velo islámico como un instrumento de dominación masculina en una religión retrógrada.

—A finales del siglo XIX, Cesare Lombroso, el fundador de la antropología criminal, gran científico positivista y devoto del Progreso, veía en los orígenes europeos de la filosofía del Iluminismo la prueba irrefutable de la superioridad del hombre blanco sobre las "razas de color".[32] El feminismo que usted menciona en su pregunta postula la superioridad de la civilización occidental y, según me parece, se inscribe en esa concepción, propia del Iluminismo. En definitiva, desde esta perspectiva, la existencia de las mujeres con velo islámico sería tan sólo la expresión de que la misión civilizadora del colonialismo europeo permanece inconclusa.

Muchas investigaciones han demostrado que el uso del velo o fular islámico responde a una multiplicidad de decisiones que, sin duda, no pueden atribuirse exclusivamente a la dominación masculina. Al expresarse al respecto, muchas musulmanas (con velo o no) han reconocido la heterogeneidad del fenómeno. Cualquier docente universitario que tenga entre sus estudiantes a chicas con velo podría confirmarlo. Y aun al postular de manera unívoca su carácter patriarcal, la idea de combatirlo a través de medidas represivas y legales –como la prohibición de los cultos en la ex Unión Soviética– me parece contraproducente.[33]

—Por otra parte, hace poco Élisabeth Badinter declaró: "No debemos temer que nos traten de islamófobos".[34]

—Sí. Legitima así una serie de pulsiones xenófobas y reaccionarias que actualmente son transversales a la sociedad francesa y alimentan al FN. En efecto, si ser laico significa arrancar el velo a las musulmanas que han decidido llevarlo, ¡el mejor defensor del feminismo es entonces el FN! Sea como fuere, estas convergencias se nutren de la vieja simbiosis entre República y colonialismo. Eso explica el uso islamófobo del laicismo tal como se lo practica hoy en día, y también la reinvindicación de la tradición republicana que el FN realiza con tanta facilidad. Si el populismo es ante todo una forma de demagogia política, me parece claro que el uso actual del concepto de lo laico es populista en el más alto grado. En efecto, siempre se intenta disimular el verdadero objetivo de una propuesta legislativa: quienes hicieron la ley contra la "ostentación de símbolos religiosos" en el espacio público no dejan de repetir que incumbe a todas las religiones y no apunta especialmente al islam, es decir, la única religión contra la cual se ha aplicado hasta el día de hoy. De igual modo, la enmienda constitucional tendiente a establecer la pérdida de la nacionalidad en el caso de los binacionales se justificaba con argumentos retóricos de toda clase para negar que se dirigía esencialmente contra los musulmanes; se trataba, además, de una antigua propuesta del FN. El mensaje era claro: los terroristas no pertenecen a Francia (pese a que los engendró la propia sociedad francesa) y el islam es un cuerpo ajeno a la nación (pese a que se ha implantado en ella). Tal vez retomemos esta cuestión después, pero resulta evidente que asistimos a tentativas de poner coto al FN mediante la adopción de su retórica y su discurso. Y precisamente Francia debe protegerse contra una parte de sí misma procedente de su pasado colonial.

—¿No hay que tomar en cuenta también un efecto de minoría? El catolicismo es la religión mayoritaria de Francia, pese a que su público tiende a reducirse drásticamente, mientras que el islam es minoritario.

Así, los efectos de la crítica laica son diferentes en uno y otro caso.

—Sí, eso recuerda los debates que se produjeron justo después de los atentados contra Charlie Hebdo. Desde luego, podemos defender, el derecho a la blasfemia y la crítica de la religión, pero uno y otra se ejercen siempre en un contexto histórico dado. Una broma se percibirá de diferente manera según el contexto. ¡Las mismas bromas sobre los judíos pueden suscitar risas en la Tel Aviv de hoy, pero tantas menos en la escena del Berlín de 1935, en la época de las leyes de Núremberg, y resultar muy siniestras en 1944! De igual modo, las caricaturas de Mahoma publicadas en la prensa occidental no tienen la misma significación que las del oscurantismo islámico en los países del Magreb. En Irán, un dibujante satírico se expone a riesgos –que a menudo paga muy caros– si reivindica una libertad que se le niega bajo un régimen de opresión. En Francia o en Dinamarca hay caricaturistas que aprovechan su libertad para burlarse de quienes son objeto de exclusión. En eso vemos una diferencia fundamental.

—En todo caso, es perturbador ver que una concepción así de lo laico atraviesa la totalidad o casi la totalidad del espectro político, porque va de Charlie Hebdo al FN.

—Hasta la extrema izquierda, dado que el debate sobre el laicismo abre surcos en la propia izquierda y no coincide con la división tradicional derecha/izquierda. Tome el caso del Nuevo Partido Anticapitalista (NPA), que se enfrentó a una situación imprevista. Quería implantarse en los barrios populares, y cuando comenzó a ganar cierta influencia en ellos, apareció en sus listas electorales una joven militante con velo. Esta se convirtió en objeto de una verdadera campaña de odio en los medios, que empezaron a denunciar el “islamoizquierdismo” de ese partido, la presunta convergencia entre la extrema izquierda y el islamismo radical, etc. Esa joven militante de origen marroquí, que llevaba el velo y reivindicaba su derecho a llevarlo, afirmaba con convicción su

feminismo, su anticapitalismo y su compromiso a favor de los palestinos. Ahora bien, debido a su cultura, el NPA se mostró incapaz de manejar esa situación inédita. No podía expulsar a la joven; la aceptó como uno de sus representantes, pero recordó al mismo tiempo su anclaje en una tradición marxista y atea. De facto, eso equivalía a establecer una suerte de doble estatuto de los miembros del NPA: los ateos y los religiosos, tolerados pero "al margen de la norma". El anticolonialismo fue, desde la década de 1930 y sobre todo durante la Guerra de Argelia, uno de los rasgos distintivos de los antecesores del NPA, pero su visión del hecho religioso no iba más allá de la crítica del oscurantismo heredada del Iluminismo radical.

A pesar de los esfuerzos de algunos de sus miembros –en especial, de un sociólogo de las religiones como Michael Löwy, autor de obras importantes sobre la teología de la liberación en América Latina–,[35] ese partido no estaba preparado para enfrentar esta crisis y se vio desgarrado entre posiciones contradictorias. Por ende, muchos militantes jóvenes lo abandonaron. El pasado anticolonialista del NPA lo había ayudado a echar raíces en la juventud "salida de la inmigración"; su atavismo ideológico lo paralizó. La Francia de nuestros días no es la de 1905, ¡es un país con un pluralismo cultural y religioso tanto más importante que hace un siglo! Por lo tanto, no se puede "defender" de modo ahistórico el laicismo. Otros movimientos tuvieron una trayectoria exactamente opuesta. Los Indígenas de la República no tenían nada de religioso al comienzo, pero hoy reivindican el islam como postura cultural y política, más que religiosa. La izquierda dista de haber arreglado las cuentas con el hecho religioso,[36] especialmente después de la derrota de las revoluciones del siglo XX; en ese momento la religión volvió a ser una dimensión fundamental de lo político.

—Sí, la idea de un partido musulmán se pensó siguiendo las huellas del PIR.

—Pero, precisamente, avancemos en la comparación con los años treinta: en el período de entreguerras, cuántos judíos que no tenían nada que ver con el judaísmo como religión y jamás habían puesto los pies en una sinagoga, y que habían adherido incluso a movimientos marxistas o radicales ateos, comenzaron a reconocerse como judíos en el plano cultural, simplemente para asumir con dignidad una identidad estigmatizada que les atribuía el antisemitismo. Durante su conferencia de recepción del Premio Lessing, Hannah Arendt afirmaba que en la Alemania previa a la guerra la única respuesta que podía concebir a la pregunta "¿Quién es usted?" era: "Una judía". "Sólo esa respuesta", escribe, "tenía en cuenta la realidad de la persecución". La célebre respuesta de Natán el Sabio ("Soy un hombre") en las circunstancias del momento le parecía una huida, "una grotesca y peligrosa evasión de la realidad".[37] Admitámoslo: la Europa de comienzos del siglo XXI no es la de los años treinta, pero el mecanismo del odio sigue siendo el mismo, pese al cambio de contexto histórico. Creo que un proceso similar se da actualmente en el caso de personas con "orígenes musulmanes": renegar de estos sería una huida de la realidad o equivaldría a avalar el discurso de la opresión y la exclusión que sufren. Al mismo tiempo, sabemos que Arendt, durante las polémicas desencadenadas luego de la publicación de su ensayo Eichmann en Jerusalén, se negó a cualquier actitud etnocentrista que la obligara a expresarse en nombre del pueblo judío o expresar su lealtad a una supuesta comunidad judía. No quería a ningún pueblo –escribía a Gershom Scholem–,[38] sólo a sus amigos. Esta actitud de dignidad frente a la estigmatización y de rechazo a una lealtad comunitaria me parece saludable.

—Pese a todo, el último libro de Houria Bouteldja, Les blancs, les juifs et nous, ha soportado las acometidas de la crítica, en especial por parte de Ivan Segré, porque al parecer la portavoz del PIR [39] asignaba a los individuos identidades inamovibles, que los acotaba a grupos como "los blancos", "los judíos" o "los árabes", cosa que –usted tal vez estará de acuerdo conmigo– es problemática. Por otra parte, hay quienes consideran que el libro promueve expresiones antisemitas. ¿Cuál es su sensación al respecto?

—Leí el libro y opino que no tiene nada de antisemita. Una acusación como esa puede basarse en tal o cual pasaje extrapolado de su contexto, y no cabe duda de que algunas formulaciones son desafortunadas; pero el reproche no se sostiene si se hace una lectura honesta. Querría recordar una vez más que Frantz Fanon y Malcolm X fueron acusados de "racismo antiblanco". No comparto algunas posturas de Houria Bouteldja, pero su ensayo me parece interesante y útil. Se trata de un texto muy personal, íntimo, producto de una pluma refinada, y al mismo tiempo muy político: una provocación, en el mejor sentido del término. La autora desgarra el velo de la hipocresía republicana y, sin eufemismos, afirma, que en Francia hay una cuestión racial, ligada a la herencia colonial. Tiene razón. Me parece obvio. Hay que ser ciego para no notarlo, si pensamos hasta qué punto el paisaje urbano está marcado por la segregación espacial de las minorías. Hay que ser ciego para no notarlo después del crecimiento del FN, los motines de 2005, los controles cotidianos por portación de rostro o color de piel, las discriminaciones estudiadas y comprobadas por una multitud de investigaciones. Y para dar la cara a esta realidad constantemente inhibida por el discurso dominante, Bouteldja utiliza palabras que incomodan: los "blancos", los "judíos" y los "indígenas", es decir, los negros y los árabes, en su mayor parte musulmanes.

Los Estados Unidos no son un modelo de coexistencia entre grupos étnicos diferentes, pero en ellos se reconoce la diversidad. Este año The New York Times, el diario del establishment estadounidense, publicó en su sitio web una investigación, con muchas entrevistas en línea, titulada "Race in America". En ella se expresan personas de todos los orígenes y todas las religiones, y dicen lo que significa para ellas ser estadounidenses, cuáles son sus raíces culturales o religiosas, con qué prejuicios se han topado a lo largo de su vida en el país. Jamás hubo cosa parecida en Le Monde. Ahora bien, la provocación semántica de Houria Bouteldja no cae del cielo, no se lanza "en frío". Es resultado de más de treinta años en que se silenció la cuestión colonial en Francia, desde mediados de la década de 1980, cuando la "Marcha de los Beurs" [40] por la igualdad chocó contra una pared (se le opuso el paternalismo

blanco, con ese distintivo de las manitos: “No toques a mi amigo”), [d] hasta las manifestaciones del 11 de enero, cuando la Francia republicana adoptó el rostro de Charlie Hebdo. Las causas comunes no surgen espontáneamente, hay que construirlas, lo cual implica el reconocimiento de las subjetividades que las componen. Sin ese reconocimiento, el universalismo será siempre hipócrita y engañoso, tal como fue el del colonialismo republicano.

Lo problemático en el libro de Houria Bouteldja no es que hable de los blancos, los judíos o los negros; es que, si bien aclara que usa esas categorías en un sentido “social y político” y las sustrae a toda forma de “determinismo biológico”, las convierte en entidades homogéneas, borrando las diferencias y las contradicciones que las atraviesan. Así, ignora las revoluciones árabes y transforma el islam en un grupo monolítico opuesto a Occidente, un poco como hace Samuel Huntington en El choque de las civilizaciones, y no creo que ella sienta gran simpatía por ese autor. Tampoco dice nada del terrorismo islámico, que, sin embargo, tiene una actuación crucial a la hora de definir las relaciones entre esos distintos grupos. Podemos apostar que el humor del ex presidente iraní Mahmud Ahmadineyad hizo sus delicias; reacción que no será compartida por los homosexuales de Teherán, como tampoco su apología del machismo magrebí por las mujeres que lo sufren, sea cual fuere el origen de ellas. “La castración viril, consecuencia del racismo, es una humillación que los hombres nos hacen pagar muy cara”, escribe, y concluye que “la crítica radical del patriarcado indígena es un lujo” que el “feminismo descolonial” no puede permitirse. Ese feminismo “pasará obligatoriamente por una fiel sumisión comunitaria, al menos mientras exista el racismo”.[41] Su ensayo oscila constantemente entre una escritura seductora, sincera, análisis sutiles y contundentes sorpresas poco gratas que los borran, lo cual hace casi imposible a priori toda causa común. Este mecanismo psicológico no es nuevo: en efecto, fue por “lealtad comunitaria” que muchos judíos, pese a haber conocido el antisemitismo nazi, se negaban por principio a criticar a Israel, o que los militantes comunistas se abstenían de denunciar el estalinismo, para no hacerle el juego al enemigo. Esta actitud es psicológicamente comprensible, pero sus resultados siempre son catastróficos.

En ese libro también se considera a los blancos como una categoría homogénea, un bloque sin fisuras. Ahora bien, me parece que las cosas son más complejas. Me disculpo por dar el ejemplo de Italia, que seguramente conozco mejor, pero creo que es bastante apropiado. Vistos desde Libia o Etiopía, los italianos son indudablemente blancos, la encarnación misma de la "ferocidad blanca", con su herencia de campos de concentración y de exterminio mediante armas químicas. Para los africanos que cruzan el Mediterráneo en barco con la esperanza de llegar sanos y salvos a las costas sicilianas, Italia es la frontera de una fortaleza blindada que se llama Unión Europea. Sin embargo, los inmigrantes italianos que un siglo atrás desembarcaban en Ellis Island no eran tan "blancos". En su carácter de campesinos del sur de Europa, católicos, "feos, sucios y malos", no escaparon, durante por lo menos una o dos generaciones, a un estatus de "raza inferior", muy distinta de los WASP dominantes. Gérard Noiriel nos ha recordado que hace un siglo en Francia hubo pogroms antiitalianos.[42] Y los inmigrantes turcos de nuestros días, herederos del Imperio Otomano, ciudadanos de un Estado que oprime a los kurdos, ¿son "blancos"? Yo haría un uso menos tajante de esas categorías. Varios pasajes del libro de Houria Bouteldja parecen ratificar el análisis de Vivek Chibber, quien pone de relieve que el poscolonialismo adopta la forma de orientalismo invertido.[43]

—Suele hablarse en Francia de un desplazamiento actual de la cuestión social hacia la cuestión identitaria. ¿Cuál es su sensación al respecto? El tema de la identidad suscita una gran hostilidad en casi todo el tablero político, como si la identidad apuntara a suprimir la cuestión social. Sin embargo, ¿las cosas no pueden verse de otra manera y considerarse que la identidad (el género, la "raza") se combina con lo social? Lo que la feminista estadounidense Kimberlé Crenshaw llama "interseccionalidad". [44]

—En los Estados Unidos, se abusa del concepto de intersectionality, que está un poco desvirtuado, pero comparto la idea de Kimberlé Crenshaw de que la cuestión social y la cuestión racial están profundamente imbricadas. Esta idea fecunda inspira la campaña

Black Lives Matter, la más importante conocida en ese país desde Occupy Wall Street (seis años atrás). La cuestión de la “identidad” se planteó en los Estados Unidos –de un modo que suele ser interesante, aunque a veces problemático– mucho antes que en Europa continental. En el origen de esta sensibilidad vemos el movimiento de los afroamericanos por los derechos cívicos, que favoreció la aparición de otros movimientos cuyas reivindicaciones no eran inmediatamente económicas (feminismo, LGBT, ecología, etc.). Esto alienta una reflexión crítica sobre los “fundamentos” de la izquierda en Europa. Las izquierdas radicales, comunistas y socialistas siempre tuvieron dificultades para articular clase, género, raza y religión. Desde el siglo XIX intentaron jerarquizar esas diferentes dimensiones y siempre atribuyeron prioridad a la de clase, en torno de la cual había que articular, de manera subordinada, el género, la raza, la religión, etc. La New Left estadounidense, por su parte, postuló muy tempranamente la idea de una articulación no jerarquizada entre esos distintos componentes, sin reducirlos a meros corolarios de la identidad de clase. La derecha radical, en cambio, propone una fuerte articulación entre cuestión social e identidad: el discurso del FN denuncia las desigualdades sociales de la manera más audible (y clara) y propone a la vez una respuesta reaccionaria: la defensa de los “blancos humildes”.

Su éxito obedece a múltiples factores; en primer lugar, al derrumbe electoral del Partido Comunista y al agotamiento de su cultura. Históricamente, el fascismo encontraba su razón de ser en el anticomunismo, lo cual limitaba el alcance de su discurso social. Hoy en día, la extrema derecha puede desarrollar su crítica de la Europa neoliberal casi sin temor a caer en ambigüedades, desdibujando sus márgenes ideológicos. Donde el antiliberalismo de izquierda es fuerte y asume una dimensión anticapitalista, como sucedió en Grecia hasta el verano de 2015, la extrema derecha es neofascista (Amanecer Dorado): su discurso social queda completamente eclipsado por el racismo y la xenofobia. Si el FN logra convencer a los electores en ese terreno, se debe a que la izquierda es incapaz de proponer una alternativa.

—Sin embargo, no pueden equipararse el tratamiento de la identidad planteado por el FN y el propuesto por el PIR, ¿no? Me parece que hay más motivos para reivindicar una identidad cuando uno es dominado y estigmatizado, cosa que no sucede a priori en el caso del elector de base del FN, que más bien forma parte de la mayoría oprimida.

—Es cierto, la idea de poner en un mismo plano el FN y el PIR me parece aberrante. El discurso identitario de la extrema derecha –heredera, en esto, de los fascismos clásicos y de los nacionalismos de finales del siglo XIX– es puramente negativo. Basta leer a Drumont, Barrès, Maurras, Drieu La Rochelle en Francia, o a Werner Sombart y Houston Stewart Chamberlain en Alemania (este último, un inglés que se había radicado en ese país). Las "identidades" que estos postulan son siempre reactivas: antirrepublicana, antidreyfusista, antimoderna, antisocialista, antibolchevique, antiintelectual y, sobre todo, antisemita. La historiadora Shulamit Volkov ha expuesto con claridad que el antisemitismo alemán era una suerte de "código cultural" que permitía a conciencias nacionales débiles definirse por demarcación.[45] Privados de mitos fundacionales positivos (como la Revolución Francesa), los alemanes se forjaban una identidad negativa constituida por el retorno a los valores tradicionales –la Kultur contra la Zivilisation, las "ideas del 14" contra las de 1789, etc.– en oposición a una minoría percibida como el vector de penetración de una modernidad destructiva: ser alemán significaba, en primer lugar, no ser judío.

Por eso, había que neutralizar a los judíos en el seno de la nación alemana. En nuestros días los temas tratados ya no son los mismos; pero el resorte fundamental del discurso identitario de derecha resulta análogo: defender la identidad significa salir de la Unión Europea para volver a las monedas y las antiguas soberanías nacionales, expulsar a los inmigrantes para sentirse de nuevo en casa, recuperar una mítica armonía nacional contra la globalización, etc. A fin de cuentas, es la "identidad desdichada" de

Alain Finkielkraut, que sufre al ver la proliferación de locales de comidas rápidas halal [e] y oír la lengua de Molière maltratada por las minorías "étnico-religiosas" que pueblan los suburbios franceses.[46] A más de un siglo de distancia, Finkielkraut reproduce el grito de dolor de Heinrich von Treitschke, el historiador prusiano que, en 1879, denunciaba la "intrusión" de los judíos en el seno de la cultura alemana y llegaba a esta conclusión: "Los judíos son nuestra desdicha" [Die Juden sind unser Unglück].

A fin de cuentas, lo que interesa a la derecha cuando habla de identidad es en realidad la identificación, es decir, las políticas de control social establecidas desde el siglo XIX en Europa: control de los flujos de poblaciones y migraciones internas, fichaje de los extranjeros, los delincuentes, los subversivos. La invención de los documentos de identidad obedece más a esa inquietud de control que a un reconocimiento de la ciudadanía como conquista de derechos jurídico-políticos. La identificación no es más que una faceta de lo que Foucault llamaba el advenimiento del poder biopolítico, con sus dispositivos de control y administración de los territorios y las poblaciones, de las naciones consideradas no como categorías jurídico-políticas, sino como cuerpos vivos.[47]

Las políticas identitarias de izquierda son de índole diferente. No postulan la exclusión, sino que reivindican el reconocimiento.[48] El matrimonio igualitario es una demanda de reconocimiento de las parejas homosexuales y de ampliación de los derechos existentes, no de limitación o negación de los derechos de los otros, en este caso, los heterosexuales. En Europa, las mujeres con velo islámico piden ser aceptadas; no quieren prohibir las minifaldas. Black Lives Matter no es un movimiento "antiblanco", es una protesta contra la opresión sufrida por una minoría, objeto de crecientes violencias policiales.

Lo cierto es que más valdría eliminar las ambigüedades que rodean a los discursos identitarios, ya que la noción de identidad (del latín idem, "el mismo") se presta a cualquier tipo de usos. No sería inútil volver a la distinción hecha por Paul Ricœur entre dos tipos de identidad: la mismidad y la ipsidad.[49] La primera responde a la pregunta "¿qué somos?", y remite a una identidad biológica, a nuestro ADN, es decir, algo dado e inmutable. Esta identidad es la

fantaseada por la derecha, una identidad ontológica, ligada al ser de la persona y, por lo tanto, una identidad determinada por el nacimiento: “nuestros ancestros los galos”. La ipsidad, en cambio, responde a la pregunta “¿quiénes somos?” y tiene un carácter reflexivo. Somos lo que nuestra vida ha hecho de nosotros y lo que hemos elegido ser. Esta identidad es subjetiva, abierta y pasible de transformaciones. Debe distinguírsela de la ciudadanía, que designa la pertenencia a una comunidad política, y funda una concepción fructífera del laicismo, porque implica el pluralismo cultural y religioso. Hay mil maneras de ser miembro de una comunidad, de pertenecer a ella y de sentirse implicado en un destino común. Lo que constituye la riqueza de Francia y Europa es esa multiplicidad de sus identidades.

En el caso de Francia, por ejemplo, el hecho de haber sido un imperio colonial conlleva al menos un factor positivo: la riqueza de identidades y de culturas que la habitan y que no siempre se encuentran en otros lugares. Le daré sólo un ejemplo, bien analizado por Benjamin Stora: a diferencia de Argelia, donde domina una memoria oficial, en Francia coexisten los herederos de la Argelia francesa, los pieds-noirs, los disidentes exilados del Frente de Liberación Nacional, los argelinos emigrados después de la guerra, los harkis,[f] los ex combatientes y los anticolonialistas franceses. Todos expresan una parte de esa memoria.[50] Estas identidades no pueden reducirse a la “novela nacional”, al relato de los orígenes.

La identidad es subjetiva y no puede más que inscribirse en un tejido social y culturalmente plural. Exige ser reconocida, y la política debe tomar en consideración esta exigencia; pero una política identitaria –reducir la política a reivindicaciones relacionadas con la identidad– sería forzosamente miope, porque su papel consiste en superar, trascender las subjetividades. En el mundo anglosajón, la identity politics existe desde hace mucho, con resultados contradictorios: o bien supo crear movimientos, o bien los encerró en guetos (feminista, gay, negro, ecologista, sindical, etc.), dejando de lado cualquier perspectiva integradora. Con eso se corre el riesgo de convertirla en una postura conservadora. No es así como se construyen causas comunes.[51]

▪

[a] Indigène era la designación oficial para los habitantes de las colonias de “ultramar”, que no tenían acceso a una ciudadanía plena ni derechos equivalentes a los franceses nacidos en el “hexágono” (Francia metropolitana). [N. de E.]

[b] Sigla alemana de Patriotas Europeos contra la Islamización de Occidente, movimiento fundado en Dresden en 2014. [N. de E.]

[c] Ya mencionado en el prefacio a esta edición, es un partido de derecha y “euroescéptico” fundado en 2013. [N. de E.]

[d] Alusión a la mano con la leyenda Touche pas à mon pote escrita en la palma, que servía de expresión gráfica del movimiento. [N. de T.]

[e] En oposición a haram (“vedado”), y en sentido específico, halal designa al alimento “lícito”, ya que sus materias primas y preparación son acordes a los preceptos coránicos y la tradición profética. [N. de E.]

[f] Pieds-noirs: franceses de Argelia y, por extensión, del norte de África; harkis: integrantes de las tropas autóctonas argelinas que combatieron del lado francés durante la Guerra de Argelia. [N. de T.]

3. Antisemitismo e islamofobia

—Usted dice que la islamofobia tendría hoy el papel que pudo tener el antisemitismo en el siglo XIX y hasta la década de 1930.[52] ¿En qué medida es válida esta comparación? ¿Es pertinente una comparación desde el punto de vista de la "función ideológica"? Y por último, ¿la islamofobia sustituyó por completo al antisemitismo? Si le parece bien, comencemos por el antisemitismo.

—Sin ser el único en eso, intenté comprender esta gran mutación en el paisaje cultural y político, ya plenamente visible de diez años a esta parte. Históricamente, el antisemitismo fue uno de los pilares de los nacionalismos europeos y no se encuentran culturas nacionales del Viejo Mundo que no hayan sido afectadas por ese prejuicio. Sin embargo, este prejuicio nunca fue homogéneo: en Alemania, en Francia, en Italia o en Inglaterra exhibía características bastante diferentes. Tome el caso del fascismo italiano: en el origen, este régimen no era antisemita; llegó a serlo poco a poco en los años treinta por contagio del nazismo, y en 1938 promulgó leyes raciales que introdujeron el antisemitismo en su ideología oficial, con toda una serie de medidas legislativas tendientes a excluir a los judíos, que hasta entonces, en muchos casos, habían sido fascistas. La otra función de esas leyes raciales era definir una estructura jurídica del imperio. Dichas leyes siguen a la Guerra de Etiopía (1935), tras la cual la Italia victoriosa proclamó el nacimiento de su imperio, pero para eso requería el establecimiento de una estructura jurídico-política tendiente a diferenciar entre los ciudadanos y los autóctonos. Italia ya tenía algunas colonias: Eritrea, Libia y algunas islas griegas del mar Egeo, pero quería alcanzar un estatus imperial comparable al de otros países europeos.[53] Sea como fuere, en Italia el antisemitismo pertenecía más bien a la tradición católica y conservadora, y como el nacionalismo se había constituido contra la Iglesia, los

nacionalistas no eran especialmente antisemitas. En ese aspecto, el antisemitismo italiano era muy diferente de aquel que podía encontrarse en Alemania o en Francia. Podríamos ver en él, de todos modos, algunas afinidades con el antisemitismo austríaco y de otros países.

—En Francia, sabemos que la antigua judeofobia fue reemplazada por un antisemitismo moderno, sobre todo bien analizado por Hannah Arendt, y que cristaliza en torno del cambio de siglo con el caso Dreyfus. En Alemania, el antisemitismo aparece en la década de 1870, incluso en las universidades.

—Sí, aunque pese a todo existe un antisemitismo más precoz en el compositor Richard Wagner, para quien los judíos son ajenos al arte, a la creación estética y a la música. Pero es verdad que en Alemania, menos de diez años después de la fundación del imperio guillermino, se desarrolla la Berlinerstreit, una querella del antisemitismo en la cual se oponen las grandes figuras intelectuales de la época, en especial los historiadores Heinrich von Treitschke (antisemita) y Theodor Mommsen (favorable a la emancipación de los judíos). Por lo demás, en Alemania es donde aparece el término mismo de “antisemitismo”, acuñado por el periodista Wilhelm Marr, que lo justifica como defensa de la germanidad contra la amenaza judía. La aparición de esta palabra traduce una mutación desde el antijudaísmo religioso, tradicional, hacia una hostilidad más moderna contra los judíos, ahora definidos como una comunidad étnico-racial. Este antisemitismo moderno, que aparece en Alemania al mismo tiempo que en Francia, será sistematizado en el plano ideológico por diferentes autores –algunos ya mencionados, como Arthur Moeller van den Bruck o Houston Stewart Chamberlain–, e irrigará las ligas pangermanistas y völkisch para constituir luego uno de los elementos centrales del nazismo.

En Francia, el antisemitismo tenía una dimensión tanto más literaria, menos ideológica. Los autores antisemitas eran ante todo escritores como Maurice Barrès, y más adelante, Drieu La Rochelle o Céline. El antisemitismo de Charles Maurras tenía una

connotación literaria, al igual que el del ideólogo antisemita por excelencia, Édouard Drumont, autor del best seller La Francia judía. Es cierto, este último procuraba dar una definición más sistemática del antisemitismo, pero no hace teoría; su obra es una especie de tratado fenomenológico que puede leerse como un repertorio de todos los prejuicios antijudíos de su época.

En suma, el antisemitismo se difunde en Europa durante los últimos veinticinco años del siglo XIX, que es también un período de metamorfosis del nacionalismo. Este se deshace entonces de su herencia universalista, de sus vínculos con la tradición del Iluminismo, de su dimensión europea –que aún predominaba en 1848– y adopta nuevas características, como el culto de la raza, el mito de los orígenes, etc. De ese modo, los nacionalismos se convierten en antisemitas. Ahora bien, este antisemitismo desaparece paulatinamente después de la Segunda Guerra Mundial.

—Usted hace del antisemitismo una especificidad europea, pero ¿no fue también importante en los Estados Unidos? ¿No habría que hablar de una especificidad occidental del antisemitismo?

—En efecto, Henry Ford fue su principal “teórico”. Fue él quien introdujo en América Los Protocolos de los Sabios de Sion, una superchería creada por la policía zarista en los comienzos mismos del siglo XX.[54] Claro heredero del antisemitismo británico, este antisemitismo es uno de los componentes de la ideología WASP, pero de todos modos es menos virulento que en Europa continental. Y en el paso del siglo XIX al XX no es más agudo que el anticatolicismo. El Ku Klux Klan y los supremacistas blancos son movimientos ante todo antinegros, y su antisemitismo viene por añadidura. El racismo WASP, que aspira a conservar la matriz blanca, anglosajona y protestante del país, percibe como una amenaza la oleada inmigratoria a los Estados Unidos.

A la inversa, en Europa el antisemitismo está en el centro de los nacionalismos y se exacerba después de la Gran Guerra para alimentar los fascismos nacientes. Ahora bien, después de la

Segunda Guerra Mundial, el Holocausto en cierto modo hizo "estallar el absceso" del antisemitismo. Los actos de antisemitismo persisten, es cierto, pero este ya no estructura con tanta fuerza el imaginario, la cultura y los dispositivos mentales del nacionalismo. Según los sondeos de opinión del Instituto Francés de Medio Oriente analizados por Nonna Mayer, la percepción de los judíos como "franceses iguales a los demás" era compartida al final de la guerra por un tercio de la población, y en 2014, por el 85% de los encuestados.[55]

—*¿Qué sucede, en comparación, con la islamofobia?*

—La islamofobia es un fenómeno mucho más reciente. Es cierto, si se traza su genealogía pueden encontrársele raíces antiguas, pero su expresión es reciente. Tiene sobre todo una matriz colonial, porque se trata de un rechazo que se dirige a las poblaciones procedentes de la inmigración árabe y africana. La hostilidad hacia el islam se remonta a la época de las Cruzadas, es decir, a la Edad Media, del siglo XI al XIII, pero el miedo se atenuó poco a poco desde el siglo XVIII y pareció desaparecer tras el desmembramiento del Imperio Otomano, al final de la Primera Guerra Mundial. Este enfrentamiento con el islam es uno de los elementos constitutivos del mito de la "identidad" europea, constantemente mencionado por los defensores de sus orígenes "judeocristianos". Sin embargo, a partir de la década de 1980, en un principio con la Guerra de Afganistán, luego con la Guerra del Golfo y la guerra en Irak y, por último, con el crecimiento del terrorismo islámico, la islamofobia experimenta una considerable exacerbación.

A finales del siglo XIX, el "judío" se había convertido en una figura metafórica: una palabra destinada a designar a una minoría étnica y cultural que trascendía la religión, dado que incluía a judíos que no frecuentaban la sinagoga y sin identidad de tipo religioso. En nuestros días, el árabe y el islam cumplen una función similar. Para el islamófobo, el islam significa mucho más que una religión: engloba toda una parte de la población francesa, por ejemplo, que no está forzosamente familiarizada con las prácticas religiosas y

representa un islam secularizado. Como el “código cultural” antisemita antes mencionado, necesario para definir la nación alemana mediante una demarcación negativa, el miedo al islam se vuelve hoy “un nuevo lazo identitario”, tal cual escribe Rachid Benzine.[56] Esbozo aquí una comparación que, como todas, debe tomarse con cierta cautela: las comparaciones sirven precisamente para poner de relieve afinidades y diferencias. Ahora bien, creo que la comparación entre el antisemitismo y la islamofobia está sesgada por la memoria colectiva. Como el antisemitismo produjo el Holocausto, el hecho de comparar antisemitismo e islamofobia suscita de inmediato la idea de un racismo genocida hoy dirigido contra los musulmanes. Sin embargo, este razonamiento de un racismo que lleva necesariamente al genocidio no tiene pies ni cabeza: todos los historiadores coinciden en decir que el Holocausto aconteció en las circunstancias históricas excepcionales de la Segunda Guerra Mundial y que de ningún modo era inexorable. No estaba inscrito de antemano en la ideología völkisch o el antisemitismo del siglo XIX. Este argumento también es válido para el genocidio de los armenios en el Imperio Otomano declinante o para el exterminio de los tutsis en la Ruanda de 1994, sumergida en una guerra civil. Todos los genocidios tienen premisas, pero no se deducen mecánicamente de ellas: no hay una causalidad determinista. Dicho esto, si se quiere desarrollar la comparación, me parece que la islamofobia de nuestros días se parece más al antisemitismo de la Alemania de finales del siglo XIX que al de la Tercera República francesa. En efecto, el antisemitismo que se cristalizó en el caso Dreyfus era nacionalista y antirrepublicano; denunciaba a los judíos como un “Estado dentro del Estado”, estigmatizaba la “República judía” y atacaba a los “judíos de Estado”, percibidos como conspiradores que manejaban los hilos del Estado desde dentro, una “anti-Francia” que había tomado el poder.[57] En cambio, en la Alemania de finales del siglo XIX, el antisemitismo apuntaba a preservar el carácter “cristiano y germánico” de un Estado modelado por la aristocracia prusiana: se percibía a los judíos como un cuerpo extraño dentro de la nación alemana, en un plano a la vez étnico y religioso. En la misma época apareció una serie de grupos cuyo objetivo era excluir a los judíos: las sociedades gimnásticas que invocaban un “orden teutónico”, los movimientos juveniles de los Wandervogel…

Hasta la Primera Guerra Mundial, Alemania se moderniza sin dejar de buscar a la vez preservar las estructuras absolutistas de la monarquía prusiana, y despliega un antisemitismo de exclusión: los judíos deben quedar al margen del ejército, de las altas esferas administrativas, de la universidad. Resulta ser todo lo contrario de Francia, donde el antisemitismo denuncia la inclusión y la integración de los judíos a la República, la élite y el aparato de Estado. Aquí, la que manifiesta el antisemitismo es la "derecha revolucionaria" y reaccionaria a la cual se refiere Zeev Sternhell, [58] que percibe la República como la consumación perversa de la Revolución Francesa, un acontecimiento que, a su entender, provocó una conmoción en todas las estructuras tradicionales de la sociedad, de una Francia mítica y eterna.

Por eso la islamofobia actual me parece mucho más comparable al antisemitismo alemán de finales del siglo XIX. En efecto, la minoría que es blanco de ese prejuicio está mal integrada, sufre diversas formas de exclusión y discriminación y no está en el centro de los aparatos de dominación. Así, consiste en una islamofobia de exclusión. La retórica de la invasión musulmana, de una República islamizada, constituye un espantajo para preservar cierta concepción de la identidad francesa, y la encontramos en Alain Finkielkraut, Éric Zemmour, Renaud Camus, etc. Y recuerda de cerca las campañas alemanas de fines del siglo XIX contra la "invasión judía" [Verjudung]. Habría que comparar esta propaganda con la extensa campaña que desde la década de 1890 hasta la Gran Guerra denunció la inmigración –descrita como una "invasión"– de los judíos orientales, sobre todo polacos, a Alemania o Francia.

Actualmente la islamofobia pone en primer plano la amenaza de una invasión, pero no puede focalizarse en figuras públicas como la de Léon Blum en los años treinta. No existe ningún jefe de gobierno musulmán en Francia, como no sea en la imaginación literaria de Michel Houellebecq, el autor de Sumisión. La situación de la inmigración poscolonial es tal que, según una reciente investigación del INED (Institut National d'Études Démographiques) y el INSEE (Institut National de la Statistique et des Études Économiques), la segunda generación se siente menos integrada que la primera, en lo que constituye la inversión de una tendencia histórica, algo

completamente inédito.[59] En el caso de las inmigraciones previas (polaca, italiana, española), la segunda generación se asimilaba tanto que a menudo carecía de vínculos con el país de origen. Estas diferencias son considerables, aunque la comparación general siga siendo valedera: la islamofobia estructura hoy en día los nacionalismos europeos, tal como hacía el antisemitismo en la primera mitad del siglo XX.

—Usted dice que no cabe comparar la islamofobia en la Europa de nuestros días con el antisemitismo en Francia en el momento del caso Dreyfus. Pero ¿no es comparable con el odio a los extranjeros en el período de entreguerras, cuando se realizaron numerosas manifestaciones para denunciar la invasión de los "metecos" [a] y otros foráneos?

—El contexto histórico es muy diferente. En los años treinta la impregnación fascista afecta la totalidad de Europa y el antisemitismo hace su aporte a la radicalización del discurso político, en tanto que las formas de acción se tornan cada vez más violentas. No olvidemos que, al salir de la Gran Guerra, las sociedades europeas quedan sometidas a ciertas formas de "brutalización" –para retomar el concepto del historiador George L. Mosse–;[60] es decir, dando continuidad, en tiempos de paz y en el dominio político, a los comportamientos agresivos heredados de la guerra. En la Europa actual no existe un trauma equivalente.

Lo que llama la atención, en cambio, es la afinidad entre la islamofobia actual y el antisemitismo de la década de 1930 en lo referido a las representaciones del enemigo y las figuras de la alteridad. El antisemitismo se alimentaba del anticomunismo: se identificaba al judío con el bolchevismo, la Unión Soviética, la ola revolucionaria que cayó sobre Europa al final de la Gran Guerra. El nazismo fue la forma más exacerbada de esta actitud, con su difusión del mito del "judeobolchevismo". En nuestros días se identifica al musulmán con el terrorismo islámico, esto es, con otra amenaza que pesa sobre el orden occidental.

—Con la salvedad de que el comunismo era una ideología política claramente constituida, en la cual se reconocía una serie de personas y países, mientras que el islamismo es una ideología tanto más fragmentada.

—Por supuesto, bolchevismo e islamismo son dos cosas completamente distintas una de la otra, pero en la representación imaginaria del enemigo (la figura amenazante y peligrosa de la alteridad), el barbudo terrorista de credo islámico, el yihadista, es en cierta medida el equivalente del bolchevique de antaño, con el cuchillo entre los dientes. Al bolchevique se lo racializaba, se lo presentaba estereotipado, como alguien ajeno a la nación con sus propios rasgos físicos, intelectuales, psicológicos, culturales: era la "antirraza". Hoy se observa un fenómeno similar con la imagen obsoleta y estereotipada del yihadista, el monstruo agazapado en cada musulmán.

—¿Puede trazarse la génesis de la ideología islamófoba? ¿Hay una anticipación estadounidense y una influencia de neoconservadores, como Samuel Huntington, o existe un origen intraeuropeo de la islamofobia?

—Los neoconservadores estadounidenses, muy presentes en particular durante el gobierno de George W. Bush, intentaron repensar las categorías de la Guerra Fría y tuvieron un papel muy importante en la propagación mundial de la islamofobia. Los había precedido Samuel Huntington, sin duda el teórico islamófobo más sofisticado, porque teorizó el "choque de civilizaciones".[61] Pero pensemos también en Bernard Lewis, el célebre islamólogo de Princeton, para quien el islam, por esencia, es impermeable a cualquier forma de secularización, y por eso se erige en el enemigo ineluctable de Occidente.[62] Sume a Robert Kagan, el estratega de las guerras de culturas, que reformula en términos filosóficos la guerra contra el islam y actualiza a Hobbes al hacer de los Estados

Unidos el nuevo Leviatán que asegura orden y protección a cambio de obediencia y sumisión.[63] Para todos estos ideólogos y estrategas, el islam político es el nuevo enemigo. Esta convicción tiene amplia difusión en todas las derechas occidentales, incluso cuando los propios Estados Unidos han quedado empantanados después de las guerras en Afganistán, Irak y Libia, cuyos resultados son catastróficos a los ojos de todos los observadores.

La islamofobia de los neoconservadores estadounidenses no es una muestra del racismo de vieja escuela, de un prejuicio cultural profundo; antes bien es un intento de pensar un nuevo orden político mundial. Por supuesto, después del trauma del 11 de septiembre de 2001 una oleada de racismo antimusulmán azotó los Estados Unidos, pero a pesar de eso no puede decirse que en este país haya una especificidad histórica de la islamofobia. Aunque sólo sea porque los musulmanes tienen poca presencia en suelo norteamericano en comparación con los países europeos, que son ex potencias coloniales. Los musulmanes estadounidenses están situados en algunos barrios de las grandes ciudades y no son un blanco específico de los actos racistas; en cualquiera de los casos, lo son menos que los afroamericanos. Las declaraciones de Donald Trump, que querría expulsarlos de los Estados Unidos, motivan una reprobación general, incluso dentro de su propio campo político. Mientras tanto, en Europa, la matriz colonial proporciona un segundo plano ideológico, al cual se acopla la nueva islamofobia (de todos modos, también alimentada por la crisis económica y social actual).

—Pero ¿cómo explicar el desarrollo de la islamofobia en Europa, que es un fenómeno nuevo? Usted parece sugerir que está desligada del pensamiento neoconservador estadounidense. ¿Cuáles son, entonces, sus causas sociológicas e ideológicas? De hecho, hasta comienzos de este siglo había un racismo antiárabe que, en rigor, no entrañaba una dimensión religiosa…

—No, las conexiones existen. Desde que se instaló una crisis global en las relaciones entre el mundo árabe musulmán y Occidente, se

advierten afinidades entre los neoconservadores estadounidenses y europeos. De todos modos, insisto en que, a diferencia de los Estados Unidos, en Europa la islamofobia se alimenta del pasado colonial. Ahora bien, esta matriz colonial permaneció reprimida mucho tiempo. Cuando se leen las obras escritas en las décadas de 1980 y 1990 por el principal historiador francés de la inmigración, Gérard Noiriel, se comprende que Francia persistió en una negación de la historia de su inmigración, a pesar de que fue una fuente crucial de su modernización en los siglos XIX y XX.[64] Noiriel nos muestra que, de cada cuatro franceses, uno tiene orígenes extranjeros y que, en cierto modo, Francia no existiría sin sus inmigrantes. Muchos franceses son hijos, nietos o bisnietos de inmigrantes. Pero este autor tiende a disolver la cuestión colonial en la de la inmigración.[65] A su entender, los franceses de origen magrebí o africano son víctimas de prejuicios, estigmatizaciones y exclusiones, como antes sucedió con los italianos (conocidos como ritals), los españoles o los judíos polacos. Como la inmigración poscolonial es cronológicamente posterior a las grandes oleadas de entreguerras, Noiriel da a entender que podría seguir la misma trayectoria y, al cabo de tres generaciones, no ser ni más ni menos discriminada que las oleadas precedentes; sin embargo, no es así. En nuestros días los nombres con resonancias italianas, polacas o españolas están fusionados en el conjunto de los apellidos franceses, pero –ya transcurridas cuatro generaciones– uno árabe o africano sigue siendo considerado como “proveniente de la inmigración”.

Evidentemente, como esta población de origen norafricano cuenta con varios millones de individuos, muchos de ellos han sido socialmente exitosos en las profesiones liberales o la enseñanza superior, pero en cierto modo tienen un estatus de excepción. En nuestros días se utiliza una extensa serie de eufemismos para designar a esta categoría de la población: “salido de la inmigración”, “representante de la diversidad”, “habitante de los barrios [periféricos]”, otras tantas expresiones que significan africano o magrebí, ¡y, desde luego, no polaco, italiano o judío! Con su uso, un grupo queda encasillado en un lugar particularmente ambiguo: su alteridad se destaca y se reprime a la vez. No hay franceses “con guion” (hyphenated), como pasa con los ítaloamericanos, los nipoamericanos, los judeoamericanos, etc. (expresiones que en inglés llevan guion). Sólo hay ciudadanos

franceses de segunda clase. Esta diferencia de tratamiento con las otras oleadas inmigratorias es una especificidad francesa que no se encuentra ni en los Estados Unidos ni en otros países europeos, y es una lástima que Noiriel no la haya tenido en cuenta en sus trabajos. En términos más generales, todas las categorías analíticas utilizadas para interpretar la historia de la inmigración tropiezan en Francia con un obstáculo: si no se toma en consideración la matriz colonial, no se entiende el hecho de que el ejército y la escuela republicana –es decir, las máquinas que durante un siglo asimilaron a los inmigrantes para producir franceses– ya no logren cumplir ese papel. Ahora bien, no hay que olvidar que –vista por sus vecinos alemanes e italianos, que no reconocían el ius soli en su definición de la ciudadanía– durante mucho tiempo Francia pareció un modelo. Desde la década de 1980, Jürgen Habermas centró su reivindicación del "patriotismo constitucional" en una reforma que permitiera a Alemania alcanzar el estatus de una nación definida según criterios políticos y ya no étnicos. Esto indica hasta qué punto le cuesta a la Unión Europea integrar a sus inmigrantes (en 2015, treinta y cinco millones de residentes en los países de la UE habían nacido fuera de sus fronteras).[66]

—La existencia de esa matriz colonial y de su negación por la República Francesa en el plano ideológico ¿no debe ponerse en paralelo con la construcción, en la segunda mitad del siglo XX, de suburbios "reservados" a esta población poscolonial, que como resultado queda relegada social, económica y espacialmente? Además, tan pronto como un sociólogo francés se atreve a hacer la comparación con los guetos estadounidenses (como hizo Didier Lapeyronnie, por ejemplo),[67] todo el mundo arremete contra él como si infringiera un tabú.

—¡El Estado no sólo ha fabricado guetos sociales, étnicos y religiosos, sino que además se llega a la conclusión de que, si esas poblaciones encerradas en ellos no se han asimilado, es por su propia culpa! De lo cual se deduce que el islam "no es soluble en la República", no puede integrarse, argumento con que machacan todos los periodistas e intelectuales neoconservadores que saturan el espacio público. Este argumento se utiliza para reprochar a los

musulmanes su presunto “comunitarismo”, pero, paradójicamente, cuando no adoptan un comportamiento comunitario, también se les hace un reproche; así, se les ha recriminado no haber salido a la calle a manifestar contra los atentados cometidos por el EI en enero de 2015. Mencionemos un ejemplo elocuente: el tono empleado en los medios en esa oportunidad era verdaderamente pasmoso. Invitados a los estudios de los noticieros, los imanes y los dirigentes de los movimientos asociativos no dejaban de repetir su condena más vigorosa de los atentados y de destacar que esos actos de terrorismo eran enteramente ajenos a su visión y su práctica del islam, pero a la vez los periodistas los instaban a aprobar las caricaturas de Charlie Hebdo o a ratificar el nuevo lema republicano: “Todos somos Charlie” [Je suis Charlie].

Debían condenar los atentados como musulmanes y renegar del islam como ciudadanos franceses. República y laicismo se habían convertido en sinónimos de islamofobia, y no acatarlos significaba exponerse a la sospecha de complicidad con el terrorismo. Por ende, un musulmán que reconoce el derecho de un dibujante a publicar dibujos blasfemos y simultáneamente declara que los considera chocantes y groseros queda expuesto a las sospechas. Como musulmán, de un modo u otro siempre será cómplice. Esto nos retrotrae a la concepción islamófoba y neocolonial del laicismo de la cual ya hemos hablado.

—Volvamos al antisemitismo y la islamofobia en nuestros días. Por un lado, resulta innegable que el antisemitismo se desarrolla en los medios populares, a través de las teorías conspirativas o la retórica de doble estándar que vemos en los discursos extremistas, como los de Dieudonné o Alain Soral. Por otro, periodistas, intelectuales o políticos situados del lado del poder niegan la realidad y la palabra misma “islamofobia” y defienden de hecho una postura contra el islam. ¿Cómo luchar en los dos frentes?

—Esta constatación vale para Europa, aunque el fenómeno, en efecto, es más virulento en Francia. Nos enfrentamos a la vez a una oleada islamófoba y al crecimiento de nuevas formas de una

judeofobia –utilizo esta palabra para distinguir del viejo antisemitismo la hostilidad actual hacia los judíos– que puede adoptar formas muy violentas: lo hemos visto con el caso de Mohammed Merah, responsable de las matanzas de 2012 en Toulouse y Montauban, y luego con la masacre del Hyper Cacher, supermercado kósher de Vincennes, en enero de 2015. Esta realidad no puede negarse, hay que analizarla, interpretarla y combatirla. Por eso no comparto la tesis de quienes inscriben estas nuevas formas de judeofobia, por violentas y radicales que sean, en la historia larga y la continuidad del antisemitismo. Esa tesis supone una visión judeocéntrica de la historia, que presenta el antisemitismo como la modalidad normal de las relaciones entre judíos y gentiles, capaces tal vez de adoptar formas diferentes según las épocas, pero siempre con la misma sustancia. Ahora bien, la naturaleza de los actos antijudíos de nuestros días es fundamentalmente novedosa, no tiene nada que ver con el antisemitismo de los siglos XIX y XX. Esta hostilidad hacia los judíos no se alimenta de la tradición del nacionalismo francés, expresada por otros grupos sociales, y apunta a ellos por razones diferentes. Algunos estereotipos se perpetúan –la visión del judío rico, especulador, parásito, etc.–, pero el carácter del fenómeno se ha modificado. Además, diversos estudios han mostrado que el recrudecimiento de los atentados contra los judíos coincide con una caída muy significativa del antisemitismo en la opinión pública.[68]

Sin lugar a dudas, una de las fuentes de ese odio antijudío es el conflicto israelí-palestino. En el mundo árabe, Los Protocolos de los Sabios de Sion se han convertido en un best seller y se los encuentra en las librerías de El Cairo a Beirut. Pero lo reitero una vez más: hay que comprender que esa judeofobia no tiene mucho que ver con el viejo antisemitismo europeo, de raíces cristianas, que experimenta una metamorfosis racial y política en el siglo XIX y se lo ve en el centro mismo de las ideologías nacionalistas. Como ya he dicho, el antisemitismo francés apuntaba a los judíos en cuanto cuerpo ajeno a la nación francesa. Ahora bien, esta nueva judeofobia es obra de minorías que se sienten excluidas de esa nación, y pone a los judíos en la mira en cuanto representantes de Occidente. A causa de la política israelí, el judío se vuelve la encarnación de Occidente; por ende, es todo lo contrario del viejo antisemitismo, que lo veía como un enemigo de las naciones

occidentales.

Lo trágico, en esta nueva judeofobia, es que afecta a una minoría oprimida que se opone a otra minoría, hoy bien integrada pero objeto de discriminaciones y persecuciones en el pasado. La minoría judía está muy bien integrada a la sociedad francesa en los planos económico, cultural y hasta simbólico. En Alemania, tener orígenes judíos es en nuestros días un signo de distinción, exactamente al revés de lo que sucedía hace un siglo, cuando el "autoodio" era una patología judía muy difundida (de hecho, hay una literatura entera acerca del jüdische Selbsthass). En definitiva, los judíos son portadores de una memoria muy dolorosa y víctimas de ataques violentos lanzados por otras minorías poscoloniales que se sienten discriminadas en la sociedad francesa. Estamos aquí frente a una considerable regresión política, si pensamos que, durante la década de 1960, en los Estados Unidos se hablaba de una Negro-Jewish alliance : los judíos estaban muy involucrados en la lucha de los negros estadounidenses por los derechos civiles. En 1965, el rabino Abraham J. Heschel y Martin Luther King desfilaban codo a codo durante las marchas por los derechos civiles en Selma. Era algo obvio el hecho de que los judíos y los negros, dos comunidades que habían sido objeto de persecuciones, tenían que aliarse.[69]

Ahora bien, resulta penoso ver que, en nuestros días, intelectuales como Alain Finkielkraut son una expresión de la islamofobia, mientras que Dieudonné profiere palabras antisemitas: esto supone una regresión cultural y política muy preocupante. Con todo, tenemos que seguir siendo razonables y reconocer los fenómenos por lo que son: hay, sin duda, formas de hostilidad y prácticas violentas contra los judíos, pero vivimos en una sociedad en que los escolares visitan el museo de Auschwitz y la pedagogía del antirracismo se centra en la Shoá. La memoria del Holocausto se ha convertido en una religión civil republicana, en tanto que la memoria de los crímenes coloniales sigue negada o acallada, como en el caso de las controvertidas leyes de 2005 sobre el "papel positivo" de la colonización. Esto contribuye a profundizar la brecha entre la opresión de ayer y la de hoy.

Con todo, no habría que olvidar una dimensión fundamental de este fenómeno. En los siglos XIX y XX los judíos se enfrentaban –en

varios países– a un antisemitismo de Estado. Hoy el Estado los defiende. Además, la República ha reconocido la responsabilidad de Vichy en la deportación de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial, y no la suya propia en las masacres de Sétif y Jelma (de 1945) o en la sangrienta represión de la revuelta de Madagascar (dos años después).

—Sí, pero es perfectamente posible aprobar la decisión de conmemorar la redada de Vel' d'Hiv y deplorar que no se conmemoren las masacres de Sétif o la represión de la revuelta de Madagascar, ¿verdad?

—Claro, pero hay que comprender que ese tratamiento dispar puede tener graves consecuencias: el alivio de una memoria dolorosa puede agudizar los sufrimientos de otra no reconocida. A diferencia de la solidaridad entre los oprimidos, la "competición entre víctimas" no tiene nada de natural, pero políticas de la memoria miopes o discriminatorias pueden alimentarla. Ahora bien –y es una desdicha comprobarlo–, las políticas de la memoria suelen responder más a cálculos electorales que a un problema general de justicia, desde la perspectiva del "vivir juntos".

—Yvan Segré y Houria Bouteldja hablan de "filosemitismo de Estado". ¿Qué piensa de esta expresión, que me parece discutible? [70]

—No me gusta la expresión "filosemitismo de Estado", que genera equívocos. Cuando algunos judíos la adoptan para criticarla –pensemos en las palabras de Shlomo Sand o de Amnon Raz-Krakotzkin sobre el filosemitismo de los medios en Francia–,[71] puedo entenderlo. Así, en Alemania el filosemitismo ha adoptado formas grotescas. El reconocimiento de los crímenes del nazismo ha llevado a la pequeña comunidad judía alemana –que, además, no tiene un vínculo directo con los judíos alemanes de antes de la guerra– a desempeñar un gran papel simbólico: son los

representantes de una comunidad de ausentes, expresan la memoria de un judaísmo alemán aniquilado. El presidente de la comunidad israelita es una personalidad a la cual se presta mucha atención, y la importancia pública de su palabra supera con mucho la importancia cuantitativa y cultural de la comunidad que él representa. Esta situación obedece a una especificidad alemana: el país pasó del reconocimiento de los crímenes nazis a una forma de autocensura, y hoy en día de ninguna forma los alemanes se permiten criticar a Israel, porque en el pasado exterminaron a los judíos de Europa. El resultado es la existencia de una izquierda radical a la vez muy antialemana (se la conoce con la denominación de Antideutsche) y muy filosionista. Es un ejemplo del "filosemitismo" patológico existente en Europa, que puede conllevar una dimensión ambigua y hasta malsana. En el fondo, dicho "filosemitismo" reconoce en Israel a su semejante, en la medida en que el Estado de Israel constituye un enclave occidental dentro del mundo árabe.

Por ende, si la expresión "filosemitismo" puede parecer perturbadora, por mi parte yo hablaría de filosionismo, una actitud dentro de la cual se han distinguido especialmente los gobiernos de la Unión Europea, tanto de derecha como de izquierda. Luego de cada atentado antisemita en suelo francés, del caso Merah a Charlie Hebdo, en las ceremonias oficiales se ha visto a Benjamin Netanyahu al lado del presidente de la República. Ahora bien, la identificación total de las instituciones judías con Israel no hace más que acentuar el malentendido. Los hombres de Estado israelíes aparecen como los representantes legítimos de los judíos de Francia, quienes, a su vez, por intermedio de las políticas de la memoria y las ceremonias conmemorativas, se identifican con un Estado que oprime a los palestinos en Cercano Oriente.

—Dicho esto, tras el atentado contra el supermercado kósher de la Puerta de Vincennes, Netanyahu invitó a los judíos de Francia a radicarse en Israel. Sin embargo, una encuesta mostró que los judíos franceses no tenían ganas de dejar Francia. ¿No puede hacer suponer esto que tal vez el "filosionismo" de los judíos franceses no sea tan unánime?

—Sí, en realidad yo hablaba de las instituciones comunitarias, y sobre todo del Consejo Representativo de las Instituciones Judías de Francia (CRIF), que en los últimos años se ha convertido en una suerte de sucursal de la embajada israelí en el país. Esas instituciones están lejos de representar a todos los judíos. Podrían hacerse consideraciones análogas respecto de otros países. En Italia, donde desde la guerra los judíos son antifascistas y tienden sobre todo hacia la izquierda, las instituciones israelitas están muy cerca de la derecha berlusconiana.

—¿Eso significa que la nueva judeofobia habrá caído en una trampa?

—Sí, la trampa de atacar a los judíos de Francia y Europa en la creencia de combatir la política israelí. En ese equívoco hay efectivamente una unión entre el antisemitismo y el antisionismo, dos categorías distintas que pueden converger. Y también hay una analogía sorprendente entre la nueva judeofobia y el viejo antisemitismo: lo que Friedrich Engels llamaba "socialismo de los imbéciles". En esa hostilidad de una minoría oprimida hacia otra minoría portadora de la memoria de una opresión que ahora no sufre hay una forma grosera de identificación de los judíos con el opresor social, el explotador.[72] Es el chivo expiatorio del pobre, un antisemitismo social que cobra también una dimensión religiosa y política a causa del conflicto israelí-palestino.

—¿No vemos en este caso ese racismo del pobre, primario, no estructurado, "desdentado", como decía Albert Memmi? Según este autor, el "racismo antiblanco" no es en verdad un racismo: la persona dominada puede insultar al otro, pero su insulto no se apoya sobre un sistema ideológico y socioeconómico, como sí sucede con el verdadero racismo.[73]

—Estoy muy de acuerdo. Por eso me parece equivocado postular una continuidad entre el antisemitismo del siglo XIX y la judeofobia de nuestros días, como si fuesen fenómenos sustancialmente idénticos. Hoy el Estado (en términos más generales, los regímenes políticos occidentales) no avala ese antisemitismo; al contrario, lo combate tenazmente.

▪

[a] Término xenófobo con que se designa a extranjeros residentes en Francia y se los califica como poco fiables. [N. de E.]

4. ¿Islamismo radical o “islamofascismo”?

El Estado Islámico a la luz de la historia del fascismo

—Muchos intelectuales y políticos han esbozado una comparación entre el EI y los fascismos del siglo XX. ¿Cuál es su opinión sobre el término “islamofascismo”?

—De inmediato, en este punto de nuestra conversación querría decir que, sin ser un especialista en el islam ni un historiador del mundo árabe, no me parece falto de interés un enfoque comparativo de la crisis a que asiste actualmente Cercano Oriente con la historia europea de los fascismos. Puede incluso demostrarse esclarecedora si se toman los recaudos necesarios y se evita trasponer mecánicamente elementos de una a otra, ya que son experiencias históricas distintas. Por otra parte, se torna necesaria una reflexión desde una perspectiva comparatista cuando la categoría de fascismo es utilizada por analistas y líderes políticos. Lo que más me choca en el término “islamofascismo” es su carácter equívoco y ambiguo. Todo el mundo lo usa con diferentes acepciones y para alcanzar diferentes metas. Lo hemos oído de labios de George W. Bush, Nicolas Sarkozy y, más recientemente, Manuel Valls; en los discursos de Marine Le Pen y los escritos de algunos intelectuales, tanto de derecha como de izquierda, y hasta de extrema izquierda: en especial, el filósofo Alain Badiou habló en varias oportunidades de fascismo a propósito de los atentados cometidos en nombre del EI. Esto genera cierta disonancia. Salvo excepciones, se trata de un término esgrimido en el combate político, antes que de una categoría analítica. De hecho, desconfío

un poco del concepto, tanto por los usos políticos que suscita como por su escasa pertinencia.

—En los medios, los mecanismos de adhesión al EI y los comportamientos de sus miembros se han comparado en varias ocasiones con el nazismo. ¿No se justifica en parte la comparación, habida cuenta de que en esos individuos se constata una pulsión de muerte, una apetencia de destrucción, un desprecio por la vida que en ciertos aspectos recuerda al nazismo?

—Pero el nazismo no puede reducirse a una pulsión de muerte o un deseo de destrucción. Por supuesto, mis reservas no apuntan a minimizar la atrocidad de los crímenes cometidos por el EI, un grupo que se caracteriza por su barbarie y su violencia extrema. Podríamos incluso señalar que, a diferencia del nazismo, que intentaba ocultar sus crímenes silenciando, por ejemplo, la existencia de las cámaras de gas, el EI, al contrario, persiste en exhibirlos de manera espectacular. Desde el punto de vista de la atrocidad, las analogías son evidentes, pero no dejan de ser superficiales.

El fascismo es un fenómeno heterogéneo, históricamente determinado: un fenómeno político que se instala en la Europa de entreguerras y que incluye regímenes bastante diferentes entre sí, pero todos me parecen bastante alejados del EI. Desde luego, este y los fascismos comparten una hostilidad radical a la democracia y las libertades modernas, pero si sólo se toma en cuenta ese común denominador, hay riesgo de ocultar diferencias importantes. Por eso, intentemos analizar esas afinidades y diferencias.

Un primer elemento que debe tomarse en consideración es el lugar de la religión en el fascismo. Si se calificó como “religiones políticas” al fascismo italiano o el nazismo alemán, fue porque eran regímenes seculares que intentaban reemplazar las religiones tradicionales por creencias paganas con sus propios sistemas de valores y de símbolos. Promovían una verdadera sacralización de la nación, de la raza, del jefe, del combate, etc., y erigían un culto a

esos fetiches, organizado de modo ritual, según un tipo religioso. En síntesis, como bien comprendió Raymond Aron durante la Segunda Guerra Mundial, eran religiones sustitutas.[74] Pero desde ese punto de vista, el fascismo italiano y el nazismo alemán son "religiones políticas" inconclusas: el fascismo llegó a un compromiso con la Iglesia católica mediante los pactos de Letrán (1929), mientras que el nazismo jamás rompió verdaderamente con las Iglesias católica y protestante.

Por su parte, otros fascismos incorporaron incluso a la Iglesia a su sistema político: de ese modo, el franquismo pudo calificarse de "nacionalcatolicismo". La Falange se integró al régimen franquista al convertirse en nacionalcatólica, cuando en un inicio era un movimiento fascista ateo. De igual manera, en Austria el canciller Engelbert Dollfuss proponía una suerte de fascismo clerical en el bienio 1933-1934. En Eslovaquia hubo un régimen fascista colaboracionista dirigido por una autoridad religiosa católica, monseñor Jozef Tiso. Vichy es otro ejemplo de coexistencia, en un régimen colaboracionista, de corrientes fascistas y corrientes católicas tradicionalistas. Entonces, ¿por qué no un régimen teocrático que asuma rasgos fascistas? Sería el caso del EI si se considera su proyecto de reconstrucción del califato. En ese caso la comparación no parece del todo artificial. Pero hay que comprender con claridad que el EI no es una "religión secular", sino antes bien una religión tradicional, interpretada bajo una forma integrista, que se politiza y se radicaliza al extremo. El EI no es un régimen laico que incorpora movimientos religiosos, como el ejército español que buscaba el respaldo de la Iglesia católica durante la guerra civil. Es más bien lo contrario: un movimiento fundamentalista islámico que ha integrado a su dispositivo militar sectores del viejo ejército iraquí de Sadam Husein, esto es, el ejército de un régimen laico.

Otras afinidades tienen que ver con la organización del Estado (o de su embrión) y la génesis de los movimientos. Si el fascismo consiste en la destrucción del Estado de derecho y la democracia con sus instituciones representativas (separación de poderes, libertades individuales y públicas garantizadas por la Constitución, parlamentarismo, etc.), el EI podría definirse como un "islamofascismo". En los lugares donde se instaló, suprimió todas las libertades e instauró un régimen de terror. Otra afinidad se

refiere también a la génesis del EI y de los fascismos clásicos: el fascismo nace en una Europa desestabilizada por la Gran Guerra, sobre todo en una serie de países como Italia y Alemania, afectados por un cuestionamiento radical del monopolio estatal de la violencia, que para Max Weber define al Estado moderno. La violencia del fascismo es producto del embrutecimiento de las sociedades europeas traumatizadas por la guerra. Ahora bien, encontramos un fenómeno similar en el mundo árabe de nuestros días: Irak y Afganistán han sido devastados por veinte años de guerras permanentes (Afganistán por la invasión soviética de 1978, Irak por la guerra contra Irán, diez años después). ¡Son treinta años en el caso del primero! Si se olvidan las consecuencias de esas guerras continuas, la violencia del EI resulta incomprensible. Por lo demás, no es casual que quienes cometen los atentados en Francia hayan pasado en primer lugar por Irak o Siria, donde se familiarizaron con la violencia. Hay en ese factor algo específico, que trasciende con mucho el integrismo religioso. Este último produce oscurantistas, no kamikazes ni individuos dispuestos a ametrallar indiscriminadamente a una multitud. En síntesis, el EI no puede reducirse al integrismo islámico; es tanto más complejo.

Todo esto muestra, en efecto, afinidades entre los fascismos y el EI. Pero también habría que matizar la comparación. En primer lugar, hay diferencias que obedecen a la naturaleza misma de esos regímenes: en lo tocante al fascismo, los historiadores distinguen entre fascismo imperial y fascismo de ocupación (en referencia a los regímenes colaboracionistas que, como la Francia de Vichy, surgieron en algunos países tras una derrota, y que tenían una posición subordinada).[75] El nazismo es por definición un fascismo imperial, y la Francia de Vichy, el caso típico de un fascismo de ocupación. Desde ese punto de vista, podemos trazar una diferencia entre el fascismo italiano hasta 1943 –un régimen que tiene el proyecto de convertir el Mediterráneo en un mar italiano y quiere construir su imperio fundando colonias en África, los Balcanes y Grecia– y la República de Salò, que es un régimen colaboracionista, que sólo controla una parte del país y está completamente sometido a la Alemania nazi. El fascismo “imperial” surge en Europa y expresa políticas de dominación y conquista. Con su referencia al expansionismo del islam originario, el EI sería una muestra de ese fascismo imperialista, aunque –a diferencia de la

Italia fascista o la Alemania nazi, donde el expansionismo siguió a la creación y el fortalecimiento del régimen– se constituye y se estructura en virtud de su expansión.

—Además de las políticas de expansión y conquista, ¿no hay otras afinidades?

—Sí. Encontramos otra muy importante: más allá de su proyecto teocrático, el EI encarna una forma de nacionalismo radical. Es la expresión, dentro del mundo musulmán, de una fractura que separa a los suníes y los chiíes. El EI es un nacionalismo suní radical, y esa característica constituye su fuerza, va más allá de su dimensión integrista. En su seno no sólo hay fieles del islam, sino también una parte del viejo ejército de Sadam Husein, compuesta de suníes laicos que se levantaron contra el poder chií instaurado por los estadounidenses en Irak. Nuri al-Maliki excluyó a los suníes durante diez años, y estos se tomaron revancha.

El nacionalismo del EI, sin embargo, es muy diferente de los nacionalismos fascistas. No tiene la mística de la "estirpe" del fascismo italiano ni el culto de la sangre y el suelo que es el núcleo del nazismo. El fundamentalismo islámico tiene una dimensión universalista que está ausente en los fascismos europeos; reivindica el principio de la umma, una comunidad religiosa que reúne a todos los fieles sin limitaciones étnicas ni territoriales e incluye a la diáspora musulmana. Un investigador como Moshe Zuckermann destaca, por paradójico que parezca, las afinidades de esta concepción con el sionismo, tanto más fuertes que las que tiene con el nazismo.[76]

Pero la comparación con el fascismo es problemática en muchos otros puntos. Por ejemplo, hemos visto surgir fascismos en América Latina, es decir, fuera de Europa: ahora bien, estos se instalaron en el poder gracias al apoyo de los imperialismos, las grandes potencias. En Chile, uno de los peores regímenes fascistas latinoamericanos se instaló mediante un golpe de Estado organizado por la CIA. Vea también el caso de las dictaduras parafascistas de

África, que en mayor o menor medida contaban con el respaldo de las antiguas potencias coloniales. La fuerza del EI, al contrario, radica en el hecho de mostrarse ante los ojos de muchos musulmanes como un movimiento de lucha contra el Occidente opresor. Eso vuelve problemático definir este movimiento como fascista.

Por otra parte, no olvidemos que el fascismo propone una alternativa a la democracia liberal en el momento en que esta entraba en crisis. En Italia acomete contra el Estado liberal que acaba de instaurar el sufragio universal; en Alemania ataca a la República de Weimar, una de las formas de democracia más avanzadas de Europa; en Francia la atacada es la Tercera República, y en España el franquismo es una reacción contra la Segunda República. Ahora bien, en la parte del mundo donde surge el EI jamás hubo democracia. Por ende, ese grupo no es una reacción contra ella: surge de su ausencia y es un fenómeno que se alimenta del rechazo de las dictaduras militares que durante décadas oprimieron a las sociedades árabes musulmanas.

Por último, un componente esencial del fascismo clásico, e incluso una de sus razones de ser, es el anticomunismo. El EI se mueve en un contexto internacional posterior a la Guerra Fría, en el cual el anticomunismo ya no tiene papel alguno. Hasta podríamos decir que el terrorismo radical de credo islámico ejerce una atracción sobre una franja del mundo musulmán –en especial, la juventud poscolonial de Europa– que en ciertos puntos es comparable a la radicalización política polarizada por el comunismo en los años de entreguerras. El islamismo radical atrae a jóvenes musulmanes de las clases populares y jóvenes de las clases medias que se convierten. Mitiga la ausencia de un polo de atracción radical de izquierda.

—Se diría que en esto usted coincide con la tesis del politólogo Olivier Roy, para quien la atracción que muchos jóvenes europeos sienten por el yihadismo provendría del hecho de que la yihad es la "única causa disponible" en el mercado de las ideas, y sería comparable a la fascinación con la acción violenta en la ultraizquierda de los años setenta.[77]

—Sí, estoy de acuerdo con Olivier Roy. Creo que el despertar de una izquierda anticolonial (ya no nacional-republicana) podría detener las conversiones, la radicalización de credo islámico y la partida de los jóvenes hacia Siria. Pero querría insistir en otra diferencia entre los fascismos y el EI. Los fascismos aparecen al final de la Gran Guerra, a comienzos de la década de 1920, como una alternativa a un orden liberal que se ha hundido. Aspiran a ser movimientos que ya no tengan nada que ver con las viejas ideologías conservadoras y reaccionarias. No sólo se proponen una contrarrevolución; para ellos la cosa no pasa por restaurar un antiguo orden. Mussolini escribe en varias oportunidades: "No somos conservadores a la De Maistre". El fascismo se proyecta hacia el futuro y, en contra de los "reaccionarios", quiere construir una nueva civilización, forjar un "hombre nuevo". Desde ese punto de vista, George Mosse tiene razón al decir que hay una filiación distorsionada con la Revolución Francesa y el jacobinismo.[78] El fascismo quiere ser un fenómeno revolucionario. Por ejemplo, instaura un nuevo calendario, tal como habían hecho los revolucionarios de 1789. En ese plano, competía con el comunismo, que a su vez proponía un proyecto de futuro. El EI, al contrario, nació en este siglo XXI, que se inaugura sin utopías. Toma del pasado su proyecto de restauración del califato para mitigar la ausencia de todo proyecto de futuro. Propone un califato de los orígenes, imaginario y mitológico. No tiene la tensión utópica de los fascismos.

A fin de cuentas, si hay una mecánica similar a la de los fascismos de entreguerras, es la lógica de la revolución conservadora o, si se quiere, del "modernismo reaccionario".[79] De la tradición conservadora, el fascismo retoma ciertos valores –autoridad, jerarquía, orden– que articula con una aceptación entusiasta de la modernidad: especialmente, la ciencia y, sobre todo, la técnica. La propaganda fascista también es moderna, dado que se inspira en las vanguardias europeas: en el caso del fascismo, el acercamiento al futurismo de Filippo Tommaso Marinetti; en el del nazismo, la propaganda es igualmente innovadora, se da forma al imaginario con símbolos y mitos que se propagan gracias a los medios de comunicación modernos. Las películas de Leni Riefenstahl y las

“catedrales de luz” de los mítines nazis son un buen ejemplo.[80] Ahora bien, en el EI se advierte algo de esa misma índole: junto a un proyecto oscurantista y vuelto hacia un pasado imaginario, la propaganda es extremadamente contemporánea, pasa por internet, utiliza la forma del videoclip…

Un estudio reciente muestra incluso que los videos de propaganda de el EI retoman los clichés estilísticos de Hollywood: el encuadre, la tensión, el aspecto macabro. Según Claire Talon, “ya sea en forma de peplum, de western, de thriller o de ciencia ficción, el EI, como antes Al Qaeda, maneja a la perfección los códigos del imperialismo cultural. Recicla sin tregua un auténtico cambalache orientalista que va de Lawrence de Arabia a Game of Thrones, pasando por Salomé y san Juan Bautista”.[81]

—Esto me recuerda los videos de propaganda sumamente elaborados del reclutador Omar Omsen, accesibles en internet, que suscitan en los futuros yihadistas la sensación de que han sido “elegidos”, de que van a unirse a los “puros” en una guerra necesaria contra las fuerzas del Mal: en ese tipo de sitios, un patrón de lectura paranoica (las teorías conspirativas son omnipresentes) los convence de que deben salvar al mundo y, para eso, deben perder su identidad previa en procura de renacer en forma de noble guerrero. Esos breves audiovisuales se realizan en un estilo que recuerda los videojuegos actuales, y con una puesta en escena muy cuidada.

—Ese es otro buen ejemplo. Pero querría hacerle notar que esos films no se limitan a ser un simple accesorio en el dispositivo propagandístico del EI. Dejan en evidencia su capacidad de utilizar las nuevas tecnologías occidentales, pero también revelan algo más profundo. Podemos verlo en la puesta en escena de sus crímenes, que tienen una dimensión mimética. Antes de ejecutar a un periodista estadounidense o británico, por ejemplo, lo visten con el uniforme anaranjado de los prisioneros de Guantánamo. De igual modo, la puesta en escena espectacular de la violencia, los autos de fe, las decapitaciones, todo eso recuerda los thrillers con que Hollywood nos abruma desde hace décadas. Cuando vemos las

imágenes de las camionetas que desfilan en el desierto, o a uno de los jóvenes que iba a perpetrar el atentado del Bataclan entretenido en arrastrar los cadáveres de los enemigos del EI,[a] nos decimos que esta puesta en escena es resultado del acostumbramiento a la violencia, consecuencia de una estadía en Irak o Siria, pero también de un imaginario de la violencia previamente asimilado en el mundo occidental. A causa de todo eso, el EI es una muestra de la lógica de la "revolución conservadora" conceptualizada a comienzos del siglo XX, esa mezcla de oscurantismo extremo y modernidad. Para este grupo islámico, esa modernidad es no sólo financiera, tecnológica o militar, sino también estética y mediática.

En épocas pasadas se encontraba en los fascismos un irracionalismo vitalista, que consistía en exhibir la fuerza física de los individuos, sus músculos, su potencia animal escenificada de manera estetizada: una nueva raza forjada en el acero del combate de la Gran Guerra, según Ernst Jünger.[82] Esto era completamente irracional desde el punto de vista filosófico, en la medida en que el elogio de la fuerza viril desembocaba en el desprecio por la vida y una pulsión de muerte. Actualmente todo eso reaparece en el EI. La parte del mundo donde nació este grupo ha sufrido una desestabilización y una desestructuración tan grandes que se asiste a una pérdida de valor de la vida humana muy comparable a la que pudo vivirse en Europa entre las dos guerras. En uno y otro caso, la muerte violenta se convierte en una modalidad normal de la existencia: en cierta forma, se la "naturaliza". Sein-zum-Tod, el "ser para la muerte", lema del existencialismo heideggeriano, hoy en día parece haber encontrado una expresión consumada en Irak, Libia y Siria.

—En definitiva, si lo entiendo bien, parece haber, pese a todo, muchos puntos en común entre el EI y los fascismos clásicos.

—Las analogías existen y hay que tenerlas en cuenta. Pero coexisten con las considerables diferencias que mencioné antes. Dicho esto, mi reserva respecto de la noción de islamofobia concierne a muchos de sus usos. Hablar de islamofascismo equivale a pensar el combate contra el EI como un nuevo combate antifascista. Hoy habría que

movilizarse contra el EI como antaño contra el fascismo. Esto nos hace caer en la trampa de la “unión sagrada”, y así se nos querría hacer creer que las guerras libradas por los países occidentales en el mundo árabe son el equivalente actual de la guerra librada contra la Alemania nazi entre 1939 y 1945. Ahora bien, eso es falso: en realidad, las guerras libradas en el mundo árabe desde hace veinte años son el origen del EI.

El fundamentalismo islámico existe desde hace un siglo, desde el final del Imperio Otomano y los inicios de la descolonización, pero adoptó la forma que hoy le conocemos por una razón más contingente: por las guerras que afectaron y desestructuraron esa parte del mundo árabe, y que son una de las causas del EI. Por eso hablar de islamofascismo equivale a avalar las guerras libradas en Afganistán, en Irak, en Libia y en Siria, que se presentan como un combate necesario contra las fuerzas del Mal.

—¿Qué vínculo establece usted entre la religión y la ideología en el discurso yihadista? Según Olivier Roy, cuyo artículo de opinión en Le Monde ya hemos citado, el yihadismo sería resultado no de una “radicalización del islam”, sino de una “islamización del radicalismo”.

—La definición me parece apropiada. Algunos la critican con el argumento de que Roy minimizaría la importancia de la religión en la ideología del EI, y agregan que debe tomarse en serio el mensaje del propio islam como causa explicativa. En lo que a mí respecta, reconozco que, con mi cultura y mi formación intelectual occidentales, me siento bastante desconcertado cuando leo los mensajes del EI que reivindican los atentados, y me cuesta descifrar ese lenguaje. No creo que la religión pueda considerarse como un estrato superficial y completamente intercambiable de la ideología de ese grupo.

Desde luego, habría que tomar en serio esta dimensión religiosa. Pero no veo en ella una “causa”. El islam tiene una historia secular,

pero sólo en una coyuntura histórica específica, la nuestra, uno de sus sectores ha asumido una dimensión terrorista. Bajo el Imperio Otomano el islam parecía más tolerante que la Europa cristiana, con la cual, por otra parte, siempre tuvo intercambios económicos, tecnológicos, culturales, etc.[83] Que existe una relación entre el islam y el EI es evidente, como también es evidente que existe una relación entre el cristianismo y la Inquisición, con sus tribunales y sus torturas muy sofisticadas. Pero me parece muy improbable que una explicación exclusivamente religiosa de su violencia sea suficiente y satisfactoria.

En el fondo, se trata de un viejo debate. La historiografía y las ciencias políticas anticomunistas nos explican desde siempre que las raíces del gulag no deben buscarse en la historia, sino en la ideología, que la Unión Soviética era una "ideocracia",[84] etc. El neoconservadurismo no ha modificado sus esquemas ideológicos, sólo reemplazó la figura del enemigo: el comunismo en la época de la Guerra Fría, el "islam radical" hoy en día.

—Es probable. De todos modos, muchos comentaristas han insistido en que la gran mayoría de los jóvenes que van a Siria para unirse al EI no son de origen islámico, sino que se han convertido en fecha muy reciente. Olivier Roy, para citarlo una vez más, menciona el caso de un joven londinense detenido en la frontera cuando partía hacia Siria ¡que llevaba en su maleta el libro El islam para dummies! El argumento inverso, propuesto sobre todo por el sociólogo Raphaël Liogier, es que, en Francia, quienes tienen una práctica más prolongada del islam (incluso radical) se sienten más atraídos por el rigorismo y el literalismo salafista que por el EI, que reclutaría más bien a jóvenes en crisis personal o carentes de puntos de referencia.

—Está claro, pero hablamos del EI, un movimiento en cuyo seno los yihadistas europeos sólo representan una minoría, explotada como fuerza combatiente y utilizada por la propaganda para horrorizar a los países occidentales. ¡No olvidemos que la dirección de ese movimiento no está a cargo de jóvenes despistados nacidos en Francia, Bélgica o Inglaterra, sino de árabes de credo islámico! Hay

que evitar dos interpretaciones antinómicas pero igualmente unilaterales: por un lado, un enfoque conforme al cual la religión bastaría para explicar la violencia del EI, y por otro, el que pretende que el islam no tiene papel alguno en ella. Creo que es preciso tomar en cuenta una multiplicidad de factores. Vuelvo a la comparación con el comunismo. Este debate me recuerda, mutatis mutandis, lo que escribía Stéphane Courtois en El libro negro del comunismo,[85] cuando reducía este último a una ideología criminal. Esta ideología criminal explicaría el gulag, la guerra civil rusa, el estalinismo… Si, de la misma manera, se quiere explicar el EI aduciendo un contenido maligno del islam, se cae en un enfoque indudablemente islamófobo. Pero, para seguir con la comparación, tampoco estoy de acuerdo con hacer a un lado el peso de la ideología en la deriva estaliniana de la Revolución Rusa. La ideología tuvo su papel y, si bien no pueden atribuirse a Marx los crímenes de Stalin, hay que estudiar la relación que existe entre Marx, el marxismo, la Revolución Rusa y el estalinismo. Ese problema no puede soslayarse. De igual modo, resulta evidente que el EI no es la revelación del islam ni la única expresión posible del islam, pero sí una de sus expresiones. Para valernos de otra comparación, la Inquisición no es la única expresión posible del cristianismo, ¡también existe la teología de la liberación! Pero no se puede dejar de lado el hecho de que antaño se cometieron crímenes atroces en nombre del cristianismo, y de que hoy el EI comete otros en nombre del islam.

—De todos modos, podría objetársele que el hecho religioso es ante todo un hecho social y que no se puede reducir la religión a una esencia única que tenga varias manifestaciones diferentes: ¿hay relación entre la Inquisición y la teología de la liberación? ¿Y el hecho de que ambas se reivindiquen parte del cristianismo basta para vincularlas? De la misma manera, ¿hay relación entre el islam de Averroes y el invocado por el EI?

—La religión tiene raíces sociales –Marx lo comprendió antes que Durkheim–, pero no se reduce a un hecho social. Si le parece bien, podríamos definirla con Marcel Mauss como un hecho social total,

lo cual implica analizar un conjunto de elementos que contribuyen a darle forma. Por eso es importante historizar el problema. Una de las claves de lectura del islamismo político y, por lo tanto, del EI, que es su expresión paroxística, es la derrota de las revoluciones del siglo XX. El EI no puede disociarse del fracaso de las revoluciones árabes. Este movimiento nace de una guerra civil en Irak y en Siria, nutrida por un conjunto de revoluciones que naufragaron. Y las revoluciones árabes –cuya dinámica fue frenada por la intervención occidental– fracasaron porque no tenían proyecto político; intentaban encontrar su camino y no tuvieron tiempo de construir un futuro. Surgieron en un mundo sin utopías ni alternativa visible al orden del mundo dominante. Hubo un socialismo árabe, un nacionalismo panárabe. Hubo movimientos laicos en el mundo árabe. No olvidemos que en Irán, por ejemplo, la revolución no se reducía a Jomeini: hubo un período de guerra civil durante el cual los religiosos eliminaron a todas las fuerzas laicas y ateas. En Siria, las fuerzas que expresaron la repulsa del orden de Bashar al Ásad constituían al comienzo un movimiento laico y democrático.

Tampoco hay que dejar de lado, además, las responsabilidades de Occidente en el nacimiento mismo del EI: los Estados Unidos y Europea occidental empezaron a sostener económica y militarmente a los movimientos integristas de Afganistán contra los soviéticos y luego a los islamistas opuestos a Al Ásad; y bien, a continuación muchos de estos últimos se pasaron al EI. Por otra parte, como muy bien sabemos, los Estados Unidos sostienen a Arabia Saudí, que tiene una gran responsabilidad en el surgimiento de ese grupo. El otro gran aliado de los estadounidenses en la región, Turquía, durante mucho tiempo ha bombardeado a los kurdos, que podrían ser los únicos en oponerse al EI en el lugar mismo de los hechos. Se trata de una crisis extremadamente compleja, pero para comprender el nacimiento del EI hay que tomar en consideración todos estos elementos. En ese caos, cuyo arquitecto en cierto modo es Occidente, asistimos al retorno a la literalidad del islam o a su reinterpretación en clave de yihad moderna.

—En efecto, no puede pasarse por alto este encadenamiento de sucesos muy complejos que implican a los Estados Unidos en diferentes niveles,

así como, ya que estamos, a los europeos. Dicho esto, el surgimiento del EI no es únicamente atribuible a los Estados occidentales; es resultado de una cantidad aún mayor de factores, incluso en una escala más regional, como, en especial, la existencia de un dictador del tipo de Bashar al Ásad y, por consiguiente, es difícil atribuir "puntos" de responsabilidad a tal o cual protagonista, ¿no?

—Sin duda. Como le anticipaba, no soy especialista en el islam, tampoco un historiador del mundo árabe, y me costaría mucho jerarquizar analíticamente todos esos factores. Me limito a recordar la complejidad del marco general. Pero para responderle, retomaré la cuestión de la religión reinterpretada como ideología política: una vez descartadas y desacreditadas en el mundo árabe varias alternativas en el transcurso del siglo XX –del socialismo al nacionalismo, pasando por movimientos democráticos y laicos–, lo que queda, al final, es un repliegue hacia la religión. Mientras las demás ideologías aparecen ahora como transitorias y hasta falaces, el islam se mantiene como la única referencia sólida. Aquí tenemos la visión del EI como el enemigo radical de los derechos del Hombre, de las libertades fundamentales, de la democracia. Pero si cambiamos el punto de observación, como la historia mundial nos invita a hacer, y nos situamos al sur del Mediterráneo, los derechos del Hombre, el liberalismo y la democracia occidental corren el riesgo de parecer ideologías en cuyo nombre se han librado guerras que oprimieron, destruyeron, exterminaron y borraron todas las condiciones que habrían permitido la expansión de un movimiento emancipador. Las "democracias" instauradas en Kabul y Bagdad en forma de protectorados estadounidenses no han funcionado y, por cierto, las revoluciones árabes no las percibían como un modelo. Desde ese punto de vista eran muy diferentes de las "revoluciones de terciopelo" de Europa Central en 1989, que tenían como horizonte el occidentalismo. Las revoluciones árabes querían derrocar dictaduras militares –lograron hacerlo en Túnez y durante un breve período en Egipto–, pero su horizonte democrático quedaba por reinventar, al igual que su proyecto económico y social.[86] El EI surgió de ese fracaso y, a su vez, corre el riesgo de no ser más que una etapa en un proceso mucho más profundo de reconfiguración social y política de la región.

—Lo entiendo, pero, pese a todo, esa área del sur del Mediterráneo también es víctima del EI, cuyo accionar no cuenta con el apoyo de la mayoría.

—El EI empieza a debilitarse y varios observadores prevén su caída en los dos próximos años. No hay duda de que el régimen de terror que instauró entrañó pésimas vivencias para las poblaciones civiles, pero su expansión no se debe al azar y es preciso explicarla con claridad. Ningún movimiento puede lograr conquistas territoriales de semejante amplitud, aun en una región tan desestabilizada como el Medio Oriente de nuestros días, sin un respaldo popular.

El grupo también encuentra su legitimidad en el hecho de oponerse a las guerras occidentales que, desde hace quince años –con la participación directa de Francia a partir de 2014–, han producido un número incomparablemente mayor de víctimas civiles que las acciones terroristas.

—Efectivamente, el éxito popular del EI, si bien parece reducirse un poco ahora, es impresionante: en estos últimos tiempos viajaron, por año, alrededor de treinta mil personas del mundo entero para unirse al grupo.

—Esto nos vuelve a llevar a la cuestión del fascismo: si las multitudes ovacionaron a Hitler, tampoco fue por azar. Desde ese punto de vista, el historiador italiano Renzo De Felice acertaba al plantear el concepto de "consenso" para explicar el fascismo.[87] En efecto, este último nunca se basó exclusivamente en el terror, sino que también tuvo un consenso de grandes sectores de la población y, en algunos momentos, incluso el de una gran mayoría de esta. No digo que ese sea el caso del EI, pero no cabe duda de que una parte de la sociedad suní de Cercano Oriente se reconoce en ese movimiento o, al menos, lo sostiene contra Asad en Siria, el gobierno chií de Irak y las autoridades prooccidentales de Libia. Las

guerras occidentales han matado más que el EI: este es un parámetro que debe tomarse en consideración al analizar la situación.

—¿En referencia al EI, podría hablarse de "totalitarismo"?

—A priori tendería a pensar que el concepto de totalitarismo es más pertinente que el de fascismo para describir este fenómeno. El fascismo está históricamente circunscrito y su definición se ha sistematizado en el plano historiográfico. La nación de totalitarismo, en cambio, debe mucho más a la filosofía política que a la ciencia histórica. Pensemos en los trabajos de Hannah Arendt, que elaboró una teoría del totalitarismo construyendo una suerte de "tipo ideal" totalitario, en el sentido de Max Weber. A mi entender, el concepto de totalitarismo muestra límites considerables, sobre todo cuando se trata de historizar la violencia y las formas de dominación del siglo XX, porque al utilizar este término se borran todas las diferencias y se bosqueja un paisaje gris en el cual el comunismo y el fascismo son equivalentes; en síntesis, ya nada es inteligible. Sin embargo, en el plano filosófico-político, ese concepto tiene su pertinencia.

—Pero ¿en qué sentido un concepto puede ser no pertinente en el plano histórico y pertinente en el plano filosófico?

—Cuando se habla de fascismo, de inmediato se piensa en experiencias históricas concretas. Cuando se habla de totalitarismo, se entra en un terreno de imprecisiones. Sin embargo, Arendt da una definición de él. Los orígenes del totalitarismo nos ayuda a reflexionar sobre los mecanismos de la dominación, del poder, en el siglo XX, aunque esta no siempre sea utilizable desde una perspectiva histórica. Arendt propone una genealogía históricamente discutible, a pesar de algunas intuiciones notables,

pero define de manera abstracta el totalitarismo, como una nueva forma de dominación, diferente de las conocidas en el pasado, y centrada en una ósmosis entre ideología y terror.[88] Para resumir su exposición en una fórmula sencilla, podríamos decir que el totalitarismo es la destrucción de la política como espacio público en el cual interactúan sujetos diversos. En un ensayo célebre titulado ¿Qué es la política?,[89] ella escribe que la política no está englobada en el campo de la ontología, del ser, porque la define lo intra –"lo que está entre"–, y eso supone al menos dos actores distintos y por lo tanto una división del cuerpo social, el reconocimiento de una multiplicidad de actores, el pluralismo del mundo. El totalitarismo destruye esa diversidad, que aspira a reemplazar con una comunidad monolítica, homogénea, que no conoce fisura alguna.

Pero, como es obvio, el totalitarismo es un "tipo ideal": en el caso del nazismo, por ejemplo, detrás de la fachada totalitaria presentada por el régimen, subsistía una sociedad civil, y hoy sabemos que los diferentes segmentos de la sociedad alemana reaccionaron de manera muy diversa ante las leyes de Núremberg y los pogroms de la Noche de los Cristales Rotos. Uno de los límites de la historiografía centrada en la categoría de totalitarismo radica en la ilusión de que las sociedades alemana, italiana o soviética coincidían a la perfección con la fachada exhibida por sus regímenes, cosa que es falsa. Pero a la vez puede decirse que, tanto en la Alemania de Hitler como en la Unión Soviética o en la Italia fascista, existió en concreto esa tentación de construir una sociedad completamente homogénea. Desde un punto de vista filosófico-político general, el interés del concepto radica en eso, a condición de no tomarlo por una descripción exhaustiva de las experiencias históricas que se han calificado de totalitarias. La destrucción de la política puede tomar distintas sendas, y la fenomenología de los regímenes totalitarios puede variar de manera considerable en el plano de su ideología o su base social. Decir que la Alemania nazi y la Unión Soviética de Stalin eran totalitarismos puede suscitar el acuerdo de todos los demócratas, pero no nos ayuda a comprender cómo nacieron esos sistemas, cómo se desarrollaron y se enfrentaron en un conflicto mortal que dejó su huella en la historia del siglo XX, ni por qué las democracias occidentales tuvieron que aliarse con el comunismo en su lucha contra el nazismo. Decir que

en nuestros días Francia, Alemania y Japón son democracias liberales es una constatación banal; en verdad, si nos limitamos a ella, no comprenderemos gran cosa de la historia de esos tres países.

Ahora bien, creo que la amenaza totalitaria que se perfila en nuestros días nada tiene que ver con la revolución comunista o fascista, sino que radica más bien en la desaparición de la política debido a un proceso global de reificación del mundo: un mundo donde todas las relaciones sociales y humanas se tornan puramente mercantiles y donde el mercado modela nuestros comportamientos y nuestros deseos. El totalitarismo de hoy es un modelo social –diría, incluso, un modelo antropológico– en que nuestra mente y nuestro cuerpo se orientan conforme a una "conducta de vida" hecha de individualismo y competición. Llegamos a lo que en épocas pasadas denunciaban Günther Anders y Theodor Adorno: nos convertimos en apéndices del mundo de la mercancía. Y no puedo definir eso de otra manera que como un universo totalitario. Esta noción abstracta indica de manera provechosa un inquietante horizonte de posibilidades.

Y bien, el totalitarismo del EI no tiene mucho que ver con esta tendencia histórica. Se trata más bien de una respuesta retrógrada a esta misma tendencia. Está claro que el EI combina, según el modelo arendtiano, ideología y terror, y que se trata de una forma muy particular de "destrucción de la política". Pero como ya dije durante nuestra conversación, no destruye la democracia, porque esta no existía ni en Irak, ni en Siria, ni en Libia. Se reivindica como parte del islam, pero considerado la revelación de la esencia totalitaria de este, según las interpretaciones neoconservadoras corrientes, sería como ver en el estalinismo el develamiento de la esencia totalitaria del Iluminismo. Hannah Arendt consideraba el imperialismo –del cual se ocupa la segunda parte de su obra– como una de las premisas históricas del totalitarismo. Esto, ciertamente, vale para el fascismo y el nazismo, pero mucho menos para el estalinismo y menos aún para el EI.

—Al término de esta segunda conversación, ¿ve alguna relación entre el EI y los movimientos políticos que usted califica de "posfascistas"?

—Si el posfascismo caracteriza a las derechas radicales actuales, entonces el EI es de carácter completamente diferente, y emparentarlos equivaldría a crear una categoría sin valor heurístico alguno. No creo que el mundo actual resulte más comprensible si vemos en Marine Le Pen, Donald Trump y el EI a los representantes de un mismo fenómeno fascista o posfascista.

▪

[a] Como parte de la cadena de atentados del 13 de noviembre de 2015 en París, cuya autoría reivindicó la organización yihadista Estado Islámico, hubo un tiroteo en el teatro Bataclan, con al menos cien rehenes. [N. de E.]

Conclusión

Imaginario político y surgimiento del posfascismo

—Ahora podemos encarar la cuestión de los imaginarios políticos del siglo XXI. ¿Por qué le interesó vincular esta cuestión a los fenómenos posfascistas y al del EI?

—Porque concierne al contexto global en que hay que situar estos dos fenómenos. El concepto de fascismo se menciona para hablar a la vez de las nuevas derechas radicales y del islamismo, y por eso había que hacer el intento de aclarar la relación que unas y otro sostienen con el fascismo histórico. El concepto de posfascismo, que limito al ámbito de las nuevas derechas radicales europeas, apunta a tomar en cuenta una continuidad y simultáneamente unas rupturas. También intenté mostrar por qué, más allá de ciertas analogías posibles, lo que se da en llamar "islamofascismo" se diferencia tajantemente tanto de las derechas radicales contemporáneas como del fascismo clásico. Ahora se trata de comprender en qué contexto ideológico más global surgieron el posfascismo y el EI.

—De modo muy esquemático, el imaginario político del siglo XX es el de las ideologías, el comunismo y el fascismo. Pero después de 1989 sobreviene el derrumbe de los grandes relatos emancipadores y la aparición de una ideología única que pretende que no hay otro mundo posible y realista que el del neoliberalismo. ¿El posfascismo no aparece en el momento de la omnipotencia de esta ideología única?

—Ya hemos mencionado antes el imaginario utópico de la primera

mitad del siglo XX. En esa época, el fascismo competía con el comunismo, porque ambos se presentaban como una alternativa a la crisis del capitalismo y también a la de la Europa liberal que era su expresión política. En los Estados Unidos, gracias al New Deal de Roosevelt, la democracia se mostraba mucho más vigorosa y portadora de un futuro. En Europa se veía al liberalismo como un vestigio del siglo XIX y la democracia liberal se movía en una especie de simbiosis con los fascismos (se enfrentaron recién después de 1939, y sólo luego de 1941 las democracias conformaron un bloque militar antifascista con la URSS). Hoy el contexto es completamente diferente: ya no hay "horizonte de expectativa", para parafrasear al historiador alemán Reinhart Koselleck.[90] Las utopías han desaparecido y el concepto mismo de utopía está desacreditado. Tras la caída del Muro de Berlín sufrimos durante unos veinte años una campaña mediática conservadora que nos explicó que las utopías eran funestas. Todas las utopías serían peligrosas porque llevarían necesariamente al totalitarismo, y las ideas de arquitectura social y política, de programa de una sociedad futura, sean cuales fueren, no podrían sino desembocar en el horror totalitario. La conclusión era que la única fuente posible de libertad se encuentra en el paradigma liberal de una sociedad de mercado, centrada en las libertades individuales y enmarcada por instituciones representativas. En ese contexto, las derechas radicales y el islamismo constituyen Ersätze [sucedáneos] de las utopías desaparecidas: no se trata de nuevas utopías, sino, precisamente, de sucedáneos. Una y otras son reaccionarias, porque quieren volver atrás: las derechas extremas rechazan la globalización para restablecer fronteras nacionales cerradas, con una concepción estrecha, mezquina, de la soberanía nacional, la salida del euro, la vuelta al proteccionismo y la exclusión de los inmigrantes. El islamismo, que tiene en la yihad y el califato su versión terrorista, promueve el retorno a un islam original sólo existente en la fantasía. Se trata de respuestas diferentes, que se retroalimentan en su oposición misma: la extrema derecha señala a los inmigrantes y los refugiados como un vector de islamización de las sociedades occidentales, y el islamismo se presenta como una respuesta a la xenofobia de la Europa cristiana, pero siguen siendo respuestas retrógradas.

—Los autores del Comité Invisible [91] interpretan una serie de elementos bastante dispares –los zadistas,[a] Podemos, las revoluciones árabes, el levantamiento de Río– como un mismo tipo de revueltas populares. Estas ya no estarían asociadas a partidos: serían ciudadanas y propondrían una nueva forma de hacer política. Podríamos agregar a esta lista el movimiento Nuit Debout, de Francia. ¿Cree usted que hay alguna coherencia en esta serie de revueltas?

—Soy muy sensible a esas señales, muy diferentes unas de otras: las revoluciones árabes, Occupy Wall Street y luego la campaña de Bernie Sanders en los Estados Unidos, los Indignados, Podemos en España, Syriza en Grecia, la llegada de Jeremy Corbyn a la cabeza del Partido Laborista en el Reino Unido, y más recientemente Nuit Debout en Francia, una extensa serie de movimientos en América Latina… Todo esto trae esperanzas. Pero el gran problema es que estos movimientos de resistencia son incapaces, al menos por el momento, de esbozar el perfil de una nueva utopía y romper el yugo mental instalado en 1989. Las revoluciones árabes entraron en un callejón sin salida, y en Europa los movimientos sociales antes mencionados surgieron como tentativas de hacer frente a la crisis y detener las políticas de austeridad que profundizan las desigualdades. Lo sorprendente es que todos estos movimientos están desconectados entre sí, no convergen, en una época que es, sin embargo, la de la globalización.

Entre las dos guerras, la Revolución Rusa había abierto un nuevo horizonte y engendrado un movimiento mundial que iba más allá las fronteras de Europa y fue una de las premisas de la descolonización. En la década de 1960 había todavía algo de ese tipo: una revuelta global de la juventud que se combinaba con la descolonización, de Cuba a Argelia y Vietnam. En el 68, las barricadas en París, la ofensiva del Tet en Vietnam, la Primavera de Praga, eran movimientos que parecían dialogar. Su unidad subyacía a la conciencia misma de sus actores, que eran solidarios unos con otros y sabían que sus acciones convergían. Había incluso intentos de coordinación: el Tribunal Russell y las manifestaciones internacionales contra la Guerra de Vietnam, la Tricontinental luego de la Revolución Cubana y hasta el movimiento de los países no

alineados participaban en esa tendencia. Hoy en día no existe esta sensación. Los foros alternativos de los años noventa habían activado una dinámica que más tarde se vio frenada por los atentados del 11 de septiembre, la derrota de la izquierda del PT en Porto Alegre y, por último, la transformación del movimiento en un conglomerado de ONG.

—¿Hace el mismo diagnóstico en lo que se refiere a la aventura de Nuit Debout?

—Como no vivo en Francia, seguí ese movimiento de lejos, con mucha atención y simpatía. Me parece que, a semejanza de los movimientos que lo precedieron en otros lugares, marca un punto de inflexión que podrá tener consecuencias a más largo plazo. Sería difícil imaginar la campaña de Bernie Sanders en los Estados Unidos sin Occupy Wall Street, y Podemos sin la experiencia de los Indignados. Puede ser que Nuit Debout sea el signo precursor de una recomposición de la izquierda en Francia. Por el momento, su principal deficiencia radica en el hecho de que, a pesar de su muy fuerte impacto simbólico, no ha logrado superar ciertos límites. En el clima actual, marcado por una síntesis letal de austeridad (ley de trabajo) y xenofobia (crecimiento de la extrema derecha), la expansión de un movimiento social combinada con una revuelta de la juventud poscolonial podría cambiar la situación, con una verdadera irradiación europea. Y luego del trauma del Brexit, podría convertirse en el detonante de un movimiento para cambiar la Unión Europea: el fin de la Europa de los mercados y los grupos de presión financieros encarnados por Jean-Claude Juncker, y el comienzo de una Europa social, construida sobre la base de un proyecto federal.

—¿Cómo explica esa desconexión de los movimientos sociales actuales a través del mundo?

—La explico como un resultado, perceptible en el largo plazo y por efecto acumulativo, de la derrota de las revoluciones del siglo XX. El caso emblemático es el de las revoluciones árabes, en que los insurrectos sabían muy bien contra quién luchar, pero no sabían en absoluto cómo reemplazar a las dictaduras contra las cuales se levantaban ni cómo cambiar el modelo socioeconómico que las sostenía. Eran, después de dos siglos, las primeras revoluciones que debían reinventarse y carecían de un modelo de referencia. Reconstruir el tejido global de una cultura alternativa, con proyectos e intercambios coordinados, no es tarea sencilla. Por el momento no hay más que intercambios de experiencias y una circulación internacional de ideas.

—Pero para comprender esa falta de perspectiva utópica y conexiones, ¿hay que considerar que se debe a un problema puramente ideológico o, al contrario, a condiciones socioeconómicas particulares (un endurecimiento de la política neoliberal en el mundo, por ejemplo)?

—Es innegable que ese estado de desarticulación del cuerpo social tiene causas socioeconómicas, íntimamente ligadas a las nuevas formas del capitalismo global y financiero. En los países árabes, la juventud desempleada representa un sector importante de la población, pero su fuerza social es débil y hasta ahora no ha conseguido poner en entredicho sistemas económicos manejados por los regímenes militares. En Europa, lo que se ha llamado "posfordismo" –la financiarización de la economía, la extensión de la precariedad como modalidad central del trabajo, la fragmentación del trabajo dentro de las empresas– implica una pulverización de las identidades sociales. La cultura tradicional de la izquierda, que consideraba a la clase obrera como sujeto social y económico, motor de un proceso de emancipación a cuyo alrededor podrían congregarse otras capas de la sociedad, ya no corresponde a la realidad. Ese paradigma ha naufragado.

—¿Cree entonces que la desaparición de los grandes relatos de

emancipación coincide con el inicio del posfordismo?

—Sí, hay una sincronía asombrosa entre el advenimiento del posfordismo en la década de 1980 y el auge en las ciencias humanas del posmodernismo, que postula precisamente el final de los "grandes relatos" emancipadores, y cuyo punto de partida suele situarse en un célebre ensayo de Jean-François Lyotard.[92] Pero es también una cuestión de memoria. El fin del fordismo significa la disgregación de lo que el sociólogo Maurice Halbwachs llamaba "marcos sociales de la memoria":[93] una memoria que estaba dotada de instrumentos de transmisión se vio gradualmente paralizada. La memoria del mundo obrero, que era generacional, social, cultural y política, construyó la continuidad del socialismo y el comunismo a lo largo del siglo XX. Todo un bagaje de experiencias pasaba, dentro de ese mundo obrero, de una generación a otra, un proceso también orientado por organizaciones políticas que tenían un arraigo muy fuerte en la sociedad.

En la era posfordista, el Partido Comunista pasó por una decadencia irreversible. Su arraigo social se redujo en forma dramática, y su cultura, hecha de tradiciones, símbolos, "liturgias", es ahora cosa del pasado. Desde ese punto de vista, la renovación del FN parece más profunda: es un partido al que ya no representan ultranacionalistas que desfilan en uniforme por las calles de París. Esta tradición era aún bien visible en los años ochenta, cuando jóvenes de cabeza rapada desfilaban en representación del FN; hoy lo es mucho menos. Si el FN se dirige a la clase obrera de manera diferente que en el pasado es porque ha decaído una de las divisiones que estructuraron el siglo XX, la que oponía al fascismo y el comunismo.[94] La clase obrera ya no se identifica con la izquierda y menos aún con el Partido Comunista. En Italia se verifica algo similar: la Liga del Norte se ha convertido en el primer partido obrero en las regiones más industrializadas del país. El final del comunismo rompió un tabú y en lo sucesivo los movimientos posfascistas reivindican el estatus de defensores de los intereses de las clases populares, incluida la clase obrera. Desde luego, se trata de una visión muy particular de la clase obrera: en el norte de Francia, en torno al FN la clase obrera es "francesa". El FN sabe

mezclar un discurso antiliberal y contra la austeridad con el etnocentrismo y la xenofobia.

Los nuevos movimientos sociales no están completamente desconectados de esa memoria obrera. En Grecia, Syriza no surgió de la nada: es resultado de un proceso de congregación de fuerzas de la izquierda radical, apoyadas por numerosos intelectuales. Sucede otro tanto con Podemos. Creado por un grupo de politólogos de la Universidad Complutense de Madrid, sumó a una red de intelectuales y activistas que reflexionaban sobre alternativas políticas y pensaban en términos globales. Pero no tardaron en comprender que no bastaba con reivindicar la continuidad con la memoria obrera del siglo pasado, había que inventar algo nuevo. No se trata de recusar la historia de la izquierda, sino de tomar conciencia de que un ciclo histórico se ha agotado y es preciso superarlo. Como es obvio, Podemos nació en un contexto muy diferente al de las revoluciones árabes, pero en los dos casos estos movimientos están obligados a actuar dentro de las restricciones de su época, que padece la dolorosa carencia de un horizonte de expectativa, un horizonte que no puede crearse artificialmente.

—¿Somos a tal punto tributarios de las coerciones imaginarias fabricadas por la sociedad en que vivimos? Sería horrible, porque tendríamos entonces poca libertad para pensar.

—Por fortuna, en la situación que describo no hay inexorabilidad alguna. Pueden muy bien aparecer en cualquier momento mentes creadoras, dotadas de una poderosa imaginación, y proponer una alternativa, otro modelo de sociedad. El problema es que no nacerá una nueva utopía gracias al genio de una mente visionaria: hacen falta además fuerzas sociales que hagan suyas esas ideas. Ahora bien, no es lo que sucede hoy; hay signos que anuncian una transformación en ciernes, un proceso molecular que puede producir un salto cualitativo. Pero que todavía no ha ocurrido.

—A su entender, las políticas actuales de la memoria son un mal sustituto de la ausencia de utopías. ¿Puede explicar por qué?

—Hoy el espacio occidental de la memoria está dominado por el recuerdo de las guerras y los genocidios; ante todo, el Holocausto. Este fenómeno data de hace unos treinta años, cuando salió a la luz por obra de varios acontecimientos concomitantes: en Francia, el auge del negacionismo y luego el estreno de Shoah de Claude Lanzmann, un film cuyo impacto fue duradero y que marca un punto de inflexión en la memoria del siglo XX; en Alemania, la difusión de la serie de televisión Holocausto y tras ella, la "querella de los historiadores" [Historikerstreit]; en Italia, la publicación de Los hundidos y los salvados de Primo Levi, etc. Por una suerte de reacción compensatoria tardía, la focalización obsesiva en el Holocausto fue mayor porque este resultó relativamente silenciado durante las décadas previas. En los años sesenta se había iniciado un viraje con el juicio a Adolf Eichmann, pero el fenómeno cobró gran amplitud veinte años después. Hoy, institucionalizada y reificada por la industria cultural, la memoria del Holocausto ya no parece cumplir una función educativa ni unificadora. Se ha convertido en una memoria selectiva y unilateral, fuente de divisiones y resentimientos.

Víctimas de un genocidio a escala continental durante el último conflicto mundial, en nuestros días los judíos ya no constituyen una minoría oprimida en ningún país europeo, mientras que la creación de Israel contribuye a identificarlos con un Estado opresor. Los efectos perversos de una política de la memoria que los transforma en figura paradigmática de la víctima e inhibe o banaliza paralelamente el recuerdo de las violencias coloniales jamás han sido oportunamente justipreciados. La memoria de los campos, centrada en la lucha contra el antisemitismo, ignora la islamofobia que prolifera en la sociedad actual. Es una memoria que privilegia los genocidios ocurridos en Europa y no toma en cuenta la historia del colonialismo, con todas las consecuencias que ello implica. Esta memoria está desconectada en gran medida del presente y, por eso, se torna estéril. Hacer ver Shoah en las escuelas y enviar a los

colegiales a visitar los campos nazis puede ser algo muy bueno, pero quizá parezca una maniobra de distracción si al mismo tiempo la Asamblea Nacional legisla sobre los beneficios de la colonización. Ver a los dirigentes políticos que condenan en forma unánime el antisemitismo con la mayor de las intransigencias y avalan a la vez la xenofobia o la islamofobia anula por completo las virtudes de la memoria del Holocausto.[95]

—Pero ¿de todos modos no hay algunas instituciones, como la Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration [Ciudad Nacional de la Historia de la Inmigración, CNHI], que intentan tomar en cuenta la historia y la memoria de los colonizados? Investigadores como Benjamin Stora o Laurence de Cock militan para que se otorgue un lugar importante a la enseñanza de la colonización y la esclavitud.

—Desde luego. Hacen un notable trabajo. También hay una gran cantidad de movimientos asociativos que expresan esa memoria. Pero, con todo, la dicotomía entre el lugar que ocupan respectivamente la Shoá y el colonialismo en las conmemoraciones, los museos y, de manera más general, las políticas públicas de la memoria sigue siendo considerable. El Museo de Historia de la Inmigración es muy revelador desde ese punto de vista: se trata, en efecto, del único museo nacional que no fue inaugurado por un ministro. ¡La inauguración oficial por parte de las altas autoridades del Estado se realizó diez años después de su creación! El museo nació en medio de polémicas, incluso entre quienes lo construyeron. La dimensión simbólica del edificio que lo albergó (construido para la Exposición Colonial de 1931) también suscitó debates: ¿debía un museo de historia de la inmigración tener su sede donde habría podido haber un museo de la colonización, que no existe en Francia? La CNHI mitiga esa falta, es cierto, al ocuparse de la colonización en exposiciones temporarias. Se trata de un muy buen museo, pero se funda sobre un equívoco alimentado por una corriente historiográfica: la idea de que la herencia del colonialismo podría disolverse en la historia de la inmigración. Hay conexiones profundas entre ambas, por supuesto; pero la distinción entre estos fenómenos sigue siendo necesaria para su inteligibilidad. Las

discriminaciones y el desprecio sufridos durante el siglo XX por los inmigrantes polacos, italianos o españoles eran de distinta naturaleza que la opresión ejercida sobre los colonizados. Esos inmigrantes no eran “indígenas”, y nunca se los exhibió en jaulas o como objetos exóticos durante las exposiciones coloniales.

—Al respecto, muchos antropólogos han destacado que el retorno a una “religión de antes”, primordial, tenía más de fantasía que de realidad; la mayoría de las veces es más una recreación que una perpetuación de la tradición; lo que Olivier Roy llama “religión sin cultura”, y Jean-Loup Amselle, una “retrovolución”.[96] Pero, por otra parte, ¿los fascismos no proponían también una suerte de “religión política”? ¿Qué pasa con los posfascismos?

—No veo hoy la existencia de ninguna religión política o secular, tal como pudo conocérselas en el siglo XX. Se trataba de ideologías que querían reemplazar a la religión. La tesis del totalitarismo como religión política fue sobre todo obra de filósofos políticos como Eric Voegelin o Waldemar Gurian y, más recientemente, del historiador Emilio Gentile.[97]

Hoy no hay nada de eso. Como le decía, en vez de ver el islamismo político como una religión política, habría que verlo como una religión politizada. No es una ideología que quiere reemplazar a la religión, sino una religión que se politiza en un sentido reaccionario. En nuestros días, la única religión política es tal vez, como mucho, la idolatría del mercado. El mercado es una entidad sagrada constantemente celebrada y postulada como indiscutible. Esa es la premisa de todas las políticas sociales y económicas de las naciones desarrolladas, sean sus gobiernos de derecha o de izquierda. Pueden cuestionarse las soberanías nacionales, pero el mercado es un tabú. Es cierto, todo el mundo lo repudia, pero ningún gobierno se atreve a atacarlo. La ideología del mercado es la religión política de nuestro tiempo.

—¿No hay en este caso una diferencia con el aspecto de "religión política" que existía en los fascismos? Pienso en los grandes rituales puestos en escena por el régimen nazi, con un maestro de ceremonias que enardecía a las multitudes e imponía un dogma. Hoy no hay equivalentes de eso.

—En mi opinión, eso se debe al modelo antropológico del neoliberalismo, que determina nuestros modos de pensamiento y nuestros comportamientos y no es impuesto de manera autoritaria por un régimen político coercitivo ni identificado con ningún líder carismático. Esta nueva religión política no funciona como los totalitarismos del siglo XX; pone al individuo en el centro de todo y le impone organizar su vida como una actividad empresarial, al hacerlo competir con los otros. Esta religión política postula una libertad absoluta del individuo, lo cual es en realidad una forma de sometimiento y alienación. Lo hemos visto durante el acontecimiento simbólico que marcó el fin del siglo XX: los alemanes del Este, tras derribar el Muro y deshacerse de los fetiches de la religión política comunista –destruían con mucha energía los emblemas del totalitarismo soviético–, se abalanzaban sobre los símbolos de la sociedad de consumo occidental, como los equipos de alta fidelidad, los autos llamativos de Occidente, la ropa de moda y los sex shops. Hoy el posfascismo de las nuevas derechas ya no desfila en uniforme como los fascistas del siglo XX, y el carisma de Marine Le Pen no tiene mucho que ver con el de Mussolini o Hitler. El FN ya no necesita incondicionales, un líder divinizado o una religión política. Su carisma se expresa más bien a través de su imagen televisiva, códigos de comunicación muy controlados que son los de la política contemporánea. Esa es una ruptura muy clara en lo referido al estilo político.

—Los fascismos movilizaban toda una serie de símbolos esotéricos y una mística de la tierra, la raza, la sangre, la pureza, y por otra parte, sus adeptos tenían fascinación por las tradiciones folclóricas, como los antiguos germanos en el caso de los nazis. Eso ya no se encuentra en los elementos ideológicos de las nuevas derechas, o sólo aparece de manera periférica, ¿no le parece?

—La teoría política tiende a distinguir entre las religiones políticas y las religiones civiles. Las religiones políticas son los fascismos (o el comunismo transformado en sistema de poder): las ideologías seculares reemplazan a las religiones y apuntan a la instauración de un régimen totalitario, antidemocrático, enemigo de las libertades. Pero, junto a las religiones políticas que conocieron su esplendor durante la primera mitad del siglo XX, encontramos las religiones cívicas, respetuosas de la democracia: sus casos emblemáticos son los Estados Unidos y Francia, que proponen el culto republicano. En esos países los valores constitutivos de la República se sacralizan y se pide al ciudadano la adhesión a ellos por medio de una especie de acto de fe.

La República se percibe como sagrada: sin duda es eso lo que nos dice Manuel Valls desde los atentados contra Charlie Hebdo y el Hyper Cacher, y es lo que también nos dice François Hollande al día siguiente de los atentados de París en noviembre de 2015. Ahora bien, la diferencia entre religión política y religión cívica es que esta última es compatible con la democracia, a la que aspira a defender por medio de una serie de rituales y símbolos.

—Pero ¿los rituales republicanos tienen todavía algún sentido hoy en día?

—En enero de 2015 los rituales republicanos fueron eficaces. Régis Debray dijo sentir una gran felicidad al asistir el 11 de enero a las manifestaciones posteriores a los atentados, que mostraban la presencia de una fuerza en la República.[98] La amplitud de la movilización en defensa de esta, en efecto, era impresionante. La emoción era muy fuerte. Pero, una vez más, esas manifestaciones mostraron todas las contradicciones del nacionalismo republicano. Cuando Charlie se incorporaba a los símbolos republicanos,[99] volvían a la superficie los espectros coloniales: si Charlie es la quintaesencia de la República, los musulmanes están excluidos de ella.

—Por lo demás, podemos pensar en las conmemoraciones más "salvajes" en la Plaza de la República, o en la sobreimpresión de banderas francesas en las fotos de perfil de Facebook de gran cantidad de gente, no sólo en Francia. ¿Tampoco esos eran símbolos republicanos fuertes?

—En lo que se refiere a las conmemoraciones salvajes, no veo en ellas la misma fuerza simbólica. Vi el altar que se montó frente a La Belle Équipe,[b] con sus flores y sus palabras de homenaje: es un lugar de manifestación espontánea de la piedad, pero no tiene la misma fuerza simbólica ni la misma dimensión política que las manifestaciones posteriores a los atentados. Pero, para volver al 11 de enero, mi malestar se debía al hecho de que, por un lado, presenciábamos una movilización de una amplitud extraordinaria que no tenía nada de artificial, porque la gente sentía la necesidad de salir a la calle para manifestar una ira y un duelo absolutamente legítimos, y su adhesión a libertades y valores. Pero, por otro lado, el eslogan "Todos somos Charlie" me incomodaba. La República ya no aparecía como el derecho a la libertad de expresión, al pluralismo de las ideas y los cultos y hasta a la blasfemia para todos y todas, sino que trazaba de improviso un perímetro que excluía, mucho más allá de los terroristas, a los musulmanes, estigmatizados todas las semanas por Charlie Hebdo. Ahí está toda la ambigüedad de la relación entre la religión cívica republicana y la islamofobia, la xenofobia y el racismo. Esta contradicción atraviesa la historia de la República desde el siglo XIX. Lo que salvó las apariencias fue el hecho de que Marine Le Pen no participara en esa manifestación.

—Hemos llegado al final de nuestra conversación. ¿Cuáles serían sus observaciones como conclusión?

—Sin lugar a dudas, hemos tocado (acaso muy superficialmente) muchos temas, de lo más diversos, pero ligados entre sí. Mi

sensación, que creo ampliamente compartida, es la de una gran incertidumbre. Vivimos una época de transición: el siglo XX ha terminado; tuvimos una muestra del nuevo con el 11 de septiembre, varias guerras que devastaron el mundo árabe, una crisis financiera global, los atentados en Europa. Todo eso no hace sino acentuar nuestra inquietud. Frente a nuevos escenarios desconocidos, sólo disponemos de un vocabulario antiguo, herencia del siglo terminado. Sus palabras están desgastadas, pero aún no hemos forjado otras. Nos arreglamos con ellas. Todo el debate en torno del fascismo se inscribe en esta situación transitoria. Sabemos que el siglo XXI no será una era de felicidad, pero, a diferencia de nuestros antepasados, nos cuesta definir un proyecto para el futuro. Intentamos conjurar lo peor, defender las conquistas del pasado, preservar una democracia que día tras día se vacía un poco más de sustancia. Y sin embargo, sabemos que la olla hierve y que la tapa va a saltar. Habrá grandes cambios: hay que prepararse para ellos. Las palabras vendrán solas.

▪

[a] Militantes que toman su nombre de la sigla ZAD, zone d'aménagement differé [zona de urbanización diferida], transformada en zone à défendre, en la cual se instalan con el fin de resistir los intentos de renovación o construcción. [N. de T.]

[b] Bar parisino donde murieron veinte personas durante los atentados del 13 de noviembre de 2015. [N. de T.]

Notas

[1] Ian Kershaw, Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d'interprétation, París, Gallimard, col. "Folio Histoire", 1992 [ed. cast.: La dictadura nazi. Problemas y perspectivas de interpretación, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004].

[2] Jean-Yves Camus y Nicolas Lebourg, Les droites extrêmes en Europe, París, Seuil, 2015.

[3] Véanse las colaboraciones reunidas en Jean-Pierre Rioux (comp.), Les populismes, París, Perrin, col. "Tempus", 2007.

[4] El intento más interesante de salvar el concepto de populismo como categoría interpretativa mediante una cuidada argumentación historiográfica seguramente es el de Federico Finchelstein, From Fascism to Populism in History, Berkeley, University of California Press, 2017.

[5] Entre la principal producción sobre este tema, véanse el clásico estudio de Franco Venturi, Il populismo russo, Turín, Einaudi, 1972 [ed. cast.: El populismo ruso, Madrid, Revista de Occidente, 1972], Michael Kazin, The Populist Persuasion. An American History, Ithaca, Cornell University Press, 1998 y Carlos de la Torre, Populist Seduction in Latin America, Athens, Ohio University Press, 2010.

[6] Marco d'Eramo, "Populism and the new oligarchy", New Left Review, 82, julio-agosto de 2013, pp. 5-28 [ed. cast.: "El populismo y la nueva oligarquía", New Left Review, ed. en español, 82, septiembre-octubre de 2013, pp. 7-40].

[7] Marco Revelli, Populismo 2.0, Turín, Einaudi, 2017, p. 4.

[8] Robert Kagan, "This is how fascism comes to America", The Washington Post, 18 de mayo de 2016.

[9] Ross Douthat, “Is Donald Trump a fascist?”, The New York Times, 3 de diciembre de 2015, disponible en <www.nytimes.com>.

[10] Véase la entrevista de Isaac Chotiner a Robert Paxton, “Is Donald Trump a fascist?”, Slate, 10 de febrero de 2016, disponible en <www.slate.com>.

[11] Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswick, Daniel Levinson, Nevitt Sanford (comps.), La personalità autoritaria, Milán, Edizioni di Comunità, 1970 [ed. cast.: La personalidad autoritaria, Buenos Aires, Proyección, 1965].

[12] Pierre Rosanvallon, La contre-démocratie. La politique à l’âge de la défiance, París, Seuil, 2007 [ed. cast.: La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza, Buenos Aires, Manantial, 2007].

[13] Roberto Esposito, Catégories de l’impolitique, París, Seuil, 2005 [ed. cast.: Categorías de lo impolítico, Buenos Aires, Katz, 2006].

[14] Carl Schmitt, Théologie politique (1922, 1969), París, Seuil, 2005 [ed. cast.: Teología política, Madrid, Trotta, 2009].

[15] Thomas Mann, Considérations d’un apolitique (1918), París, Grasset, 2002 [ed. cast.: Consideraciones de un apolítico, Madrid, Capitán Swing, 2011].

[16] Robert O. Paxton, Le fascisme en action, París, Seuil, 2004 [ed. cast.: Anatomía del fascismo, Barcelona, Península, 2005].

[17] Zeev Sternhell, La droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme, París, Seuil, 1978.

[18] Robert O. Paxton, La France de Vichy, 1940-1944, París, Seuil, 1973, p. 224 [ed. cast.: La Francia de Vichy, 1940-1944, Barcelona, Noguer, 1974].

[19] René Remond, Les droites en France (1954), París, Aubier Montaigne, 1993. La última secuela de esta corriente es Serge Berstein y Michel Winock (comps.), Fascisme français? La

controverse, París, CNRS Éditions, 2014.

[20] Pierre-André Taguieff, Sur la nouvelle droite. Jalons d'une analyse critique, París, Éditions Descartes & Cie., 1994.

[21] George L. Mosse, La révolution fasciste. Vers une théorie générale du fascisme, París, Seuil, 2003.

[22] Claudia Koonz, Les mères-patrie du Troisième Reich. Les femmes et le nazisme, París, Lieu Commun, 1989, y Victoria de Grazia, How Fascism Ruled Women: Italy 1922-1945, Berkeley, University of California Press, 1993.

[23] George L. Mosse, L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne, París, Press-Pocket, 1999 [ed. cast.: La imagen del hombre. La creación de la masculinidad moderna, Madrid, Talasa, 2001].

[24] Benedict Anderson, L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme (1983), París, La Découverte, 2006 [ed. cast.: Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, México, FCE, 1993].

[25] Véase Sylvie Laurent y Thierry Leclère (comps.), De quelle couleur sont les Blancs? Des "petits Blancs" au "racisme anti-Blancs", París, La Découverte, 2013.

[26] Sobre este concepto (Verfassungspatriotismus) acuñado durante la "querella de los historiadores" alemanes en los años ochenta, y luego retomado en el debate acerca de la reunificación alemana, véase Jürgen Habermas, La rivoluzione in corso, Milán, Feltrinelli, 1990, p. 215 [ed. cast.: La necesidad de revisión de la izquierda, Madrid, Tecnos, 1991]. Una profundización de este concepto figura en Mauricio Viroli, Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia, Roma-Bari, Laterza, 2001 [ed. cast.: Por amor a la patria, Madrid, Acento, 1997].

[27] Éric Zemmour, Le suicide français, París, Albin Michel, 2014.

[28] Véase Fabrice Dhume, Communautarisme. Enquête sur une chimère du nationalisme français, París, Demopolis, 2016.

[29] Véase Alberto Mario Banti, Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo, Bari-Roma, Laterza, 2011.

[30] Jean Baubérot, Les sept laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas, París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2015.

[31] Sobre este caso, comparto la recapitulación de Étienne Balibar, "Laïcisme ou identité?", Libération, 29 de agosto de 2016, disponible en <www.liberation.fr>. Véase además, sobre la cuestión del laicismo, Edwy Plenel, Pour les musulmans, París, La Découverte, 2014.

[32] Cesare Lombroso, L'uomo bianco e l'uomo di colore. Letture sull'origine e la varietà delle razze umane, Turín, Fratelli Bocca, 1892.

[33] Véase Charlotte Nordmann (comp.), Le foulard islamique en questions, París, Amsterdam, col. "Démocritique", 2004.

[34] En la radio France Inter, el 6 de enero de 2016 (audio disponible en <www.franceinter.fr>).

[35] Michael Löwy, La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine, París, Éditions du Félin, 1998 [ed. cast.: Guerra de dioses. Religión y política en América Latina, México, Siglo XXI, 2000].

[36] Es el tema de un libro discutible y estimulante a la vez: Jean Birnbaum, Un silence religieux. La gauche face au djihadisme, París, Seuil, 2016.

[37] Hannah Arendt, "De l'humanité dans de 'sombres temps'", en Vies politiques, París, Gallimard, 1974, p. 27 [ed. cast.: "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing", en Hombres en tiempos de oscuridad, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 13-41].

[38] Véanse la correspondencia entre Gershom Scholem y Hannah Arendt del 23 de junio y el 12 de agosto de 1963, en Dominique Bouretz (dir.), "Correspondances croisées", en Hannah Arendt, Les

origines du totalitarisme - Eichmann à Jérusalem, París, Gallimard, 2002, col. “Quarto”, p. 1344 [hay ed. cast. de algunas de esas cartas en Hannah Arendt, Una revisión de la historia judía y otros ensayos, Barcelona, Paidós, 2005].

[39] Houria Bouteldja, Les blancs, les juifs et nous. Vers une politique de l’amour révolutionnaire, París, La Fabrique, 2016, e Ivan Segré, “Une indigène au visage pâle: compte rendu du livre de Houria Bouteldja, Les blancs, les juifs et nous. Vers une politique de l’amour révolutionnaire”, Lundimatin, 54, 30 de marzo de 2016, en <lundi.am/Une-indigene-au-visage-pale>.

[40] En 1983, la marcha por la igualdad, conocida como “Marcha de los Beurs” (“árabes”, en la jerga de las periferias), cruzó el país y terminó en una gran concentración por las calles de París. Fue la primera manifestación autoconvocada de la segunda generación poscolonial francesa, nacida en las barriadas marginales y en los barrios de la inmigración africana y magrebí. Véase Abdellali Hajjat, La marche pour l’égalité et contre le racisme, París, Amsterdam, 2013.

[41] H. Bouteldja, ob. cit., pp. 84 y 95.

[42] Gérard Noiriel, Le massacre des Italiens. Aigües-Mortes, 17 août 1893, París, Fayard, 2010.

[43] Vivek Chibber, Postcolonial Theory and the Specter of Capital, Londres, Verso, 2013.

[44] Véase Kimberlé Williams Crenshaw, “Cartographie des marges: intersectionnalité, politiques de l’identité et violences contre les femmes de couleur”, Cahiers du Genre, 39: 51-82, 2005, disponible en <www.cairn.info>; véase también Éric Fassin, “Questions sexuelles, questions raciales: parallèles, tensions et articulations”, en Didier Fassin y Éric Fassin (comps.), De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française, París, La Découverte, 2009, pp. 230-248 [ed. cast.: “Cuestiones sexuales, cuestiones raciales. Paralelos, tensiones y articulaciones”, Estudios Sociológicos (México), 26(77), mayo-agosto de 2008, pp. 387-407].

[45] Shulamit Volkov, “Antisemitism as a Cultural Code: Reflections

on the History and Historiography of Antisemitism in Imperial Germany", Leo Baeck Institute Yearbook, 23(1), enero de 1978, pp. 25-46.

[46] Alain Finkielkraut, L'identité malheureuse, París, Gallimard, col. "Folio", 2015, p. 111 [ed. cast.: La identidad desdichada, Madrid, Alianza, 2014].

[47] Michel Foucault, Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979, ed. de M. Senellart bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard - Seuil, col. "Hautes Études", 2004 [ed. cast.: Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), Buenos Aires, FCE, 2007]. Sobre la historia de las políticas de identificación, véase Ilsen About y Vincent Denis, Histoire de l'identification des personnes, París, La Découverte, 2010 [ed. cast.: Historia de la identificación de las personas, Barcelona, Ariel, 2011].

[48] Al respecto, véase Axel Honneth, Riconoscimento e disprezzo, trad. it. de A. Ferrara, Roma, Rubettino, 1993 [ed. cast.: Reconocimiento y menosprecio, Buenos Aires, Katz, 2010].

[49] Paul Ricœur, "La question de la ipséité", en Soi-même comme un autre, París, Seuil, 1990, pp. 11-38 [ed. cast.: "La cuestión de la ipsidad", en Sí mismo como otro, México, Siglo XXI, 1996, pp. xi-xl].

[50] Benjamin Stora, La gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie, París, La Découverte, 2006.

[51] Véase Nicole Lapierre, Causes communes. Des juifs et des noirs, París, Stock, 2011.

[52] Enzo Traverso, La fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur (2013), París, La Découverte, 2016 [ed. cast.: El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador, México, FCE, 2014].

[53] Véase Davide Rodogno, Il nuovo ordine del Mediterraneo. Le politiche di occupazione dell'Italia fascista in Europa (1940-1943), Turín, Bollati Boringhieri, 2003.

[54] Enrico [Henry] Ford, L'ebreo internazionale (1920), Milán, Sonzogno, 1938.

[55] Nonna Mayer, "Vieux et nouveaux visages de l'antisémitisme en France", en Pascal Blanchard, Nicolas Bancel y Dominique Thomas (comps.), Vers la guerre des identités? De la fracture coloniale à la révolution ultranationale, París, La Découverte, 2016, p. 92.

[56] Rachid Benzine, "La peur de l'islam, ferment d'un nouveau lien identitaire en France?", en P. Blanchard, N. Dancel y D. Thomas (comps.), ob. cit., pp. 101-109.

[57] Pierre Birnbaum, Les fous de la République. Histoire politique des juifs d'État, de Gambetta à Vichy, París, Fayard, 1992; y, del mismo autor, Un mythe politique: la "République juive". De Léon Blum à Mendès France, París, Gallimard, 1995.

[58] Z. Sternhell, ob. cit., pero, del mismo autor, Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France, 4ª ed. aumentada, París, Gallimard, col. "Folio", 2012.

[59] Véase Maryline Baumard, "Emploi, école: les réussites et les blocages de l'intégration en France", Le Monde, 8 de enero de 2016, disponible en <www.lemonde.fr>, que resume los resultados de la encuesta. Los motivos de la islamofobia se analizan con claridad en E. Plenel, ob. cit.

[60] George L. Mosse, De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes, París, Hachette Littératures, 1999 [ed. cast.: Soldados caídos. La transformación de la memoria de las dos guerras mundiales, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016].

[61] Samuel P. Huntington, Le choc des civilisations, París, Odile Jacob, 2000 [ed. cast.: El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial, trad. de José Pedro Tosaus Abadia, Barcelona, Paidós, 1997].

[62] Bernard Lewis, Que s'est-il passé? L'islam, l'Occident et la modernité, París, Gallimard, 2002 [ed. cast.: ¿Qué ha fallado? El

impacto de Occidente y la respuesta de Oriente, Madrid, Siglo XXI, 2002].

[63] Robert Kagan, La puissance et la faiblesse. Les États-Unis et l'Europe dans le nouvel ordre mondial, París, Plon, 2003 [ed. cast.: Poder y debilidad. Estados Unidos y Europa en el nuevo orden mundial, Madrid, Taurus, 2003].

[64] Gérard Noiriel, Le creuset français. Histoire de l'immigration (XIXe-XXe siècle), París, Seuil, 1988.

[65] Gérard Noiriel, Immigration, antisémitisme et racisme en France, XIXe-XXe siècle). Discours publics, humiliations privées, París, Fayard, 2007.

[66] Véase <ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Migration_and_migrant_population_statistics>.

[67] Didier Lapeyronnie, Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui, París, Robert Laffont, 2008.

[68] Véase N. Mayer, ob. cit.

[69] Véase N. Lapierre, ob. cit.

[70] Y. Segré, ob. cit.

[71] Shlomo Sand, Comment j'ai cessé d'être juif. Un regard israelien, París, Flammarion, 2015 [ed. cast.: Cómo dejé de ser judío. Una mirada israelí, Buenos Aires, Canaán, 2016], y Amnon Raz-Krakotzkin, Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale, París, La Fabrique, 2007.

[72] Véanse Michel Dreyfus, L'antisémitisme à gauche. Histoire d'un paradoxe, de 1830 à nos jours, París, La Découverte, 2010 y Michele Battini, Il socialismo degli imbecilli, Turín, Bollati Boringhieri, 2010.

[73] Albert Memmi, Le racisme. Description, définition, traitement, París, Gallimard, 1982 [hay ed. cast. parcial: "El racismo. Definiciones", en Odile Hoffmann y Oscar Quintero (coords.), Estudiar el racismo. Textos y herramientas. Documento de Trabajo

nº 8, México, Proyecto AFRODESC / EURESCL, 2010].

[74] Raymond Aron, “L’avenir des religions séculières” (1944), en Chroniques de guerre. “La France libre”, 1940-1945, París, Gallimard, 1990, pp. 925-948.

[75] R. O. Paxton, Le fascisme en action, ob. cit.

[76] Moshe Zuckermann, “‘Islamofascism’. Remarks on a current ideologeme”, Die Welt des Islams, 52(3-4), 2012, pp. 351-369.

[77] Olivier Roy, “Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste”, Le Monde, 24 de noviembre de 2015, disponible en <www.lemonde.fr>.

[78] G. L. Mosse, “Le fascisme et la Révolution française”, en La révolution fasciste, ob. cit., pp. 101-130.

[79] Stefan Breuer, Anatomie de la Révolution conservatrice, París, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1996, y Jeffrey Herf, Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich, Nueva York, Cambridge University Press, 1986 [ed. cast.: El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich, México, FCE, 1990].

[80] Peter Reichel, La fascination du nazisme, París, Odile Jacob, 2011.

[81] Claire Talon, “Comprendre le djihadisme pour le combattre autrement”, Mediapart, 5 de octubre de 2014, disponible en <www.mediapart.fr >.

[82] Ernst Jünger, La guerre comme expérience intérieure, París, Christian Bourgois, 1997.

[83] Jack Goody, L’Islam en Europe. Histoire, échanges, conflits, París, La Découverte, 2006 [ed. cast.: El islam en Europa, Barcelona, Gedisa, 2005].

[84] Véase, por ejemplo, Martin Malia, La tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie, 1917-1991, París, Seuil, 1999.

[85] Stéphane Courtois, “Les crimes du communisme”, en S. Courtois y otros (comps.), Le livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression, París, Robert Lafont, 1997, pp. 9-41 [ed. cast.: “Los crímenes del comunismo”, en El libro negro del comunismo. Crímenes, terror y represión, Barcelona, Planeta, 1998, pp. 13-46].

[86] Véase Gilbert Achcar, Le peuple veut. Une exploration radicale du soulèvement arabe, París - Arlés, Sindbad - Actes Sud, 2013.

[87] Renzo De Felice, Les interprétations du fascisme, París, Les Éditions des Syrtes, 2000 [ed. cast.: El fascismo. Sus interpretaciones, Buenos Aires, Paidós, 1976].

[88] H. Arendt, Les origines du totalitarisme, ob. cit.

[89] Hannah Arendt, Qu’est-ce que la politique?, París, Seuil, 1995 [ed. cast.: ¿Qué es la política?, Barcelona, Paidós - ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1997].

[90] Reinhart Koselleck, “‘Champ d’expérience’ et ‘horizon d’attente’: deux catégories historiques”, en Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques, París, Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, pp. 307-329 [ed. cast.: “‘Espacio de experiencia’ y ‘horizonte de expectativa’: dos categorías históricas”, en Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 333-357].

[91] Comité Invisible, L’insurrection qui vient, París, La Fabrique, 2007 [ed. cast.: La insurrección que viene, Barcelona, Melusina, 2009].

[92] Jean-François Lyotard, La condition postmoderne. Rapport sur le savoir, París, Minuit, 1979 [ed. cast.: La condición posmoderna. Informe sobre el saber, Madrid, Cátedra, 1984].

[93] Maurice Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire (1925), París, Albin Michel, 1994 [ed. cast.: Los marcos sociales de la memoria, Barcelona, Anthropos, 2004].

[94] Este factor está bien analizado en Luc Boltanski y Arnaud

Lesquerre, Vers l'extrême. Extension des domaines de la droite, París, Éditions Dehors, 2014.

[95] E. Traverso, La fin de la modernité juive, ob. cit.

[96] Olivier Roy, La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture, París, Seuil, 2008 [ed. cast.: La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura, Barcelona, Península, 2010]. y Jean-Loup Amselle, Rétrovolutions. Essais sur les primitivismes contemporains, París, Stock, 2010.

[97] Eric Voegelin, Les religions politiques, París, Cerf, 1988 [ed. cast.: Las religiones políticas, Madrid, Trotta, 2014]; Waldemar Gurian, "Totalitarian religions", The Review of Politics, 14(1), enero de 1952, pp. 3-14, y Emilio Gentile, Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes, París, Seuil, 2005.

[98] Régis Debray, "Mise au point", Medium, 43 (Charlie et les autres), febrero de 2015, pp. 6-25.

[99] Emmanuel Todd, Qui est Charlie? Sociologie d'une crise religieuse, París, Seuil, 2015.